آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين

فقه العنف المسلح في الإسلام





المؤسسة الدولية للدراسات والنشر

فقه العنف المسلح في الإسلام

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م



بيــروت: مستديرة شاتيلا ـ قرب المعهد الفني الإسلامي
تلفــون: ٠٣/٧٧٧٠٧٢ ـ ٠٣/٨٦٦٠٤٤ خليوي
فاكــس: ٨٢٦٥٠٤ ـ ٠٠٩٦١١
ص. ب: ٢٥/٨٦ الغبيري

آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين

فقه العنف المسلح في الإسلام




بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الناشر

مساء الخميس ١٢ جمادى الأولى ١٤١١ هـ، الموافق ٢٩ تشرين الثاني ١٩٩٠ م، أنجز سماحة آية الله الشيخ الإمام محمد مهدي شمس الدين هٰذا الكتاب وهو في بيت غير بيته هُجّر إليه لتعرضّه لعدوان مسلّح هو وعائلته، وقد ناله هذا العدوان لإصراره على وأد الفتنة الداخلية وعلى منع الاقتتال بين المسلمين.. ثم إنّه فرغ من نسخه بصيغته الحالية في مساء السبت ٢ شعبان ١٤١١ هـ، الموافق ١٦ شباط ١٩٩١ م. ومنذ ذلك التاريخ، ظل هذا الكتاب في حقائب وملفات الشيخ الإمام، يحمله معه في حلّه وترحاله، ويناقش في بعض تفاصيله، ويرفض نشره حتى لا يساء فهمه أو استخدامه نظراً للحساسيات الكثيرة السائدة ولتربص العديد من الدوائر بالحركة الإسلامية.

ولعلّ الإمام كان يريد أن يضيف عليه أكثر أو ينقص منه، والله أعلم، خاصة وأن المرحلة التي تلت إنجاز الكتاب شهدت تطوراً كبيراً في بيان فكره السياسي، وفي فقهه العام، وهو ما نراه في محاضراته عن الجهاد، وعن قضايا الاجتماع السياسي الإسلامي، كما في خطبه ومقالاته حول الذميّة، والمواطنية، والعنف، والديموقراطية، والوحدة الإسلامية، والوحدة الوطنية والمتحد العربي ـ الإسلامي، والحوار الإسلامي المسيحي وغير ذلك من العناوين.

لقد كان الإمام الشيخ الرئيس صاحب موقف، لا يخاف في الله لومة لائم.. ولكن

قلبه كان على الحركة الإسلامية وهو أعطاها عصارة فكره وحياته.. وقلبه كان أيضاً على المقاومة في الجنوب والانتفاضة في فلسطين وهو أبوها وراعيها باعتراف أهلها وأبنائها.. وعقله وفكره كانا في خدمة الإسلام وعزته والمسلمين ونهضتهم.. فبحث واجتهد غير عابىء بالمتاعب والصعاب، ولا بالتعب والعناء، وأجهد نفسه إلى جانب جهاده في سبيل قول الحق وممارسة العدل، لا تربطه حسابات المنافع والمصالح، ولا تقيّده أوهام السلطة والنفوذ، وكان رحمه الله دائم الترداد مع الإمام علي عليه السلام: «إعرف الحقّ تعرف أهله».. وكانت المقولة ـ المفتاح بالنسبة إليه هي الآية المباركة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾.. فكنت تجده في زحمة الأحداث الجسام واضطراب المواقف والأفكار ثابت الجنان، واضح البيان، لا يحرجه موقف ولا تضعفه هجمة.. يعرف ما يريد، واثق من حجته، منفتح على كل حوار وكل اجتهاد، على اعتبار أن رأيه صواب يحتمل الخطأ، وأن رأي غيره خطأ يحتمل الصواب، وأن الحقيقة ضالة المؤمن يأخذها أنّى وجدها.

بهذه الروح، وبهذا الوعي، عالج الإمام الشيخ أعقد المسائل وأخطرها.. فكان العالم الحق والمجتهد المطلق والعلامة المجاهد.. وكان الأستاذ الرئيس، والفقيه المجدد، والسياسي الألمعي، والقائد العَلم؛ به يقتدي الرجال، وإليه تُشدّ الرحال، كلما عصفت بنا أهوال والتبست علينا الأحوال..

وعلى هذا جاءت معالجته الفذّة لمسألة العنف المسلّح في الإسلام وأبواب مشروعيّته ولا مشروعيّته الدينيّة، من مبدأ الجهاد إلى مفهوم قتال البغاة إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الدفاع عن النفس إلى مبدأ الدفاع عن الإسلام نفسه، آية في الدقة الفقهيّة والصرامة العلمية والوعي العميق والالتزام الإسلامي والإنساني، وبعيداً عن أي اعتبار ظرفي أو سياسي خاص.. فخاض في الأدلّة من كتاب وسنة، وفي علوم آل البيت وأقوال السلف الصالح من علماء وفقهاء، ليصل إلى الموقف الإسلامي الواضح في معالجة هذه القضية الكبرى، قضية استعمال العنف المسلّح كأداة سياسيّة، والتي كان من سوء الفهم الدقيق لها في أصولها ومواردها الشرعيّة أن جعلت من المسلمين مطاردين بتهمة الإرهاب من جهة، وعاجزين عن التبليغ ونشر الدعوة بغير وسيلة الإرغام والعنف من جهة الأخرى.. كان هذا الكتاب رؤية ورؤيا.. سبقت مرحلة ١١ أيلول ٢٠٠١ بعشر سنوات.

لقد بشّر سماحة الإمام الراحل بانتصار المقاومة في جنوب لبنان، وبعنفوان الانتفاضة في فلسطين.. فإليهما، إلى الشقيقين ـ التوأم، مقاومة لبنان وانتفاضة فلسطين، نهدي هذا النص الذي تنشره المؤسسة الدولية التي التزمت نشر كتب الإمام وأبحاثه وفاء له وأمانة للناس، ونوراً هادياً لفجر الأمة، يرونه بعيداً ونراه بإذنه الله أقرب من حبل الوريد..

نتقدّم بالشكر لسماحة العلامة القاضي الشيخ حسن مرمر، وهو واحد من تلامذة الإمام (قده) الأفاضل، الذي عمل بجهد على ترتيب الهوامش واستخراج المصادر للروايات والنصوص الواردة في هذا الكتاب. ونشكر أيضاً سماحة المفتي الشيخ غالب العسيلي لمتابعته الحثيثة في تجهيز الكتاب وتحضيره للطبع وتنسيق عمل الفريق المولج بالكتاب. والشكر أيضاً للدكتور سعود المولى الذي كانت له مساهمات نافذة في ترتيب الأبواب والفصول، وضبط اتساقها وتسلسلها.

رحمك الله يا إمام أهل الحق والرحمة والعدل والحوار، يا شيخ المجاهدين ويا حبر هذه الأمة وعلمها..

كنا نتطلع إليك باطمئنان ننتظر منك الرأي السديد والموقف الرشيد وشجاعة الحق؛ ونحن لا زلنا مطمئنين ـ رغم أنّ الاطمئنان بقيادتك أوفى وأثبت ـ لما تركته فينا ولنا من علم وموقف ومنهج صافٍ يهدينا ويمسكنا في الصراط المستقيم.. لكن هو قضاء الله الذي لا اعتراض عليه، حسبنا الله ونعم الوكيل.. والحمد لله رب العالمين..

بيروت، نوفمبر، تشرين الثاني ٢٠٠١ م

المؤسسة الدولية للدراسات والنشر

القسم الأول

مقدمة منهجية ومباحث تمهيدية

المقدمة
الإسلاميون والعنف المسلح

غني عن البيان القول إن الإسلام يواجه حرباً معلنة وخفية من القوى الحاكمة والمتحكمة في العالم المعاصر، قوى الغرب الحضاري الحديث بما يملكه ويسيطر عليه من أدوات سياسية حاكمة ذات قدرات أمنية وعسكرية فائقة، وأدوات إعلامية وثقافية غدت ذات تأثير كاسح مخيف في العقود الأخيرة من هذا القرن الميلادي بعد ثورة الاتصالات، وأدوات اقتصادية تتحكم بإنتاج وتجارة المواد الخام وصناعتها، وتتحكم في برامج وسياسات التنمية في العالم الثالث كله، وخصوصاً في العالم الإسلامي.

إن هذه الحرب يقودها ويمارسها الآن بجميع أشكالها ومظاهرها المعسكران المتحكمان بالعالم: معسكر الأطلسي الغربي، والمعسكر الشرقي الآخذ بالتفكك والأفول. ولكنه أفول لا يحمل بشائر تقلص رقعة هذه الحرب أو تخفيف وقعها. فقد كان العالم الثالث، قبل التغيرات العميقة والبعيدة المدى في أوروبا الشرقية ـ بما فيها الاتحاد السوفييتي ـ يملك قدرة لا بأس بها على المناورة بين المعسكرين، والكسب من الثغرات بينهما، وتحقيق بعض التوازنات النافعة نتيجة لذلك.

ولكن الأمر الآن لم يعد كذلك، لأن تغيرات أوروبا الشرقية كلها حدثت في الاتجاه المؤدي إلى الإندماج في صيغة الأطلسي السياسية ـ

الاقتصادية، هذه الصيغة الشرهة العدوانية الكاسرة، التي تحمل مشروع سيطرة كونياً لا يقتصر في مداه على الكرة الأرضية، بل تعدّى ذلك إلى الفضاء الخارجي.

وقد واجه الغرب الحضاريّ الحديث منذ بدايات تكونه في عصر النهضة الأوروبي، التحدّي الإسلامي ـ الذي كان يشكل في وقت ما تحدياً عقيدياً وسياسياً واقتصادياً وتنظيمياً ـ وما يزال يواجه هذا التحدّي حتى الآن.

وقد مرت هذه المواجهة في عدة صيغ ومراحل عبر جميع محطات الصدام الكبرى بين الإسلام ممثلاً بالعالم الإسلامي ـ شعوباً ودولاً وحكومات، وقبل ذلك كله: ثقافة وعقيدة وشريعة ـ وبين القوى الناهضة للغرب الحضاري ممثلة بأوروبا الصليبية، وبعد ذلك بأوروبا الاستعمارية، وبعد ذلك بالاستعمار الجديد: «الإمبريالية»، وبعد ذلك ما نشهده الآن على مساحة العالم الإسلامي كله بعد التغيرات التي ترهص بنظام عالمي جديد قائم على وفاق قوى الغرب الحضاري كلها في مواجهة العالم الثالث كله.

وفي كل محطة من محطات الصدام الكبرى كانت قوى الغرب الحضاري تحرز نصراً على العالم الإسلامي.

لا نستثني من ذلك إلا الصدام مع أوروبا الصليبية، الذي أسفر عن نصر لأوروبا استمرت نتائجه أكثر من قرن، ولكن قوى الإسلام استطاعت في النهاية أن تنزل بأوروبا الصليبية هزيمة لم تنسها حتى الآن، بينما نسي المسلمون ـ فيما يبدو ـ الشروط الموضوعية التي مكنتهم من الانتصار.

وفيما عدا ذلك استمر تراجع الإسلام ـ ممثلاً بشعوبه ودوله وأنظمته الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ أمام قوى الغرب الحضاري مجتمعة في تكتلات وأحلاف، أو دولاً منفردة.

وفي هذه المسيرة الطويلة الدامية الحافلة بالهزائم، لم يعد الإسلام تحدياً تنظيمياً سياسياً، فقد انحلَّت وتحطمت بناه التنظيمية ـ السياسية المتمثلة في صيغة الدولة بسقوط وانحلال الدولة العثمانية.

ولم يعد تحدياً اقتصادياً ـ تجارياً بعد الثورة الصناعية والتقدم العلمي الشامل في الغرب الحضاري، وامتلاك قوى الحضارة الحديثة ـ نتيجة لذلك ـ لجميع أزمّة الاقتصاد في العالم.

ولكن الإسلام بقي ـ كما كان دائماً ـ تحدياً ثقافياً للغرب الحضاري ولقواه المسيطرة.

وهو تحدٍّ ثقافي يحمل دائماً في أحشائه مشروع انبعاث سياسي ـ تنظيمي لعالمه. وهذا ما يجعله ضداً لقوى الغرب الحضاري، ولمشروع السيطرة العالمي ثم الكوني الذي تحمله.

وهذا ما يجعل المجابهة بين الإسلام وبين هذه القوى قدراً لا بد منه.

وهذا ما يفسر حربها له باعتباره ثقافة للمسلمين، في الوقت الذي تموّل وتزوّد بالخبرات والتشجيع كل محاولة لبعث أشباح الثقافات المندثرة في عالم ما قبل الإسلام عند جميع شعوبه وأقوامه في جميع أقاليم دار الإسلام.

وسر ذلك أن هذه الثقافات ـ الأشباح لا تشكل خطراً على مشروع السيطرة، بل تشكل مزاحماً للإسلام بما هو ثقافة ذات مشروع حضاري، حين تشغل حيزاً في وعي المسلم بأمجاد وإنجازات قديمة سابقة على الإسلام، تكوّن لديه أوهاماً من الشعور بالعظمة الخرافية الزائفة.

وليس أدعى إلى السخرية والرثاء من مقابلة مومياء مصرية أو تمثال سومري أو ساساني أو هندي أو فينيقي بطائرة أسرع من الصوت أو بمحطة نووية وما إلى ذلك من إنجازات قوى هذه الحضارة الحاكمة.

ولكن الإسلام بما هو ثقافة ـ صيغة حياة، ومشروع حضارة، ونظام مجتمع وأمة، لم يستسلم أبداً ولم ينحسر عن ساحة المواجهة في جميع مراحل ومحطات الصدام.

لقد تحطمت بنيته السياسية والتنظيمية في صيغة الدولة، ولكن المضمون الثقافي للإنسان المسلم بقي ينبض بالحياة في صيغة الأسرة، والمجتمع، والأمة[١].

وقد عبَّرت هذه المقاومة عن نفسها بتشبث الأمة بثقافتها على رغم جميع عوامل المحو والتحطيم التي كان أشدها فتكاً تكوين عادات وأنماط في الحياة اليومية والعلاقات الإنسانية تتعارض مع الشريعة الإسلامية، إلى جانب ما ساهم فيه التعليم والإعلام من تكوين مفاهيم جديدة وقناعات جديدة.

الحركة الإسلامية المعاصرة: الولادة والنمو

كما عبَّرت هذه المقاومة عن نفسها أيضاً بالحركة الإسلامية ذات الهدف السياسي، التي لم تنقطع منذ بدايتها ممثلة بالأفغاني (الأسدآبادي) إلى الحركات والأحزاب الإسلامية المعاصرة في معظم

(١) الحرب الثقافية ضد الإسلام قديمة منذ ظهوره، وهذا شأن جميع الدعوات التغييرية الكبرى غالباً. وقد كانت هذه الحرب، حينذاك، من الشراسة والخطورة بحيث اقتضى الأمر أن ينزل القرآن ليحدد الموقف من أدواتها الفكرية ومن القائمين بها. وقد ورد التعرض لها في عدة آيات منها قوله تعالى في سورة لقمان المكية الآية: ٦: ﴿**ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين**﴾.
وقد ورد في سبب نزولها (أن النضر بن الحارث بن كلدة كان يشتري كتباً فيها أحاديث الفرس من رستم واسفنديار. وكان يلهي الناس، ليصد عن سماع القرآن وتدبُّر ما فيه) التبيان: ٨/ ص: ٢٧١ مطبعة مكتب الاعلام الإسلامي ١٤٠٩.
ويتصل بهذه القضية وينبني عليها ما حرره الفقهاء في مسألة (كتب الضلال) وحرمة تداولها. وتفصيل المسألة في محلها من كتب الفقه.

البلاد الإسلامية، مروراً بكل التشكيلات الإسلامية التي ظهرت في الأمة على مدى ما يقرب من قرن.

وقد مثل تشبث الأمة بمضمونها الثقافي موقف الصمود في مواجهة الغرب الحضاري، وجسدت الحركة الإسلامية في جميع تمظهراتها موقف التصدي للمشروع الاستعماري، وبعد ذلك للمشروع الإمبريالي، ولما ينطويان عليه من إرادة الاستلاب والاستحواذ.

وقد بدأت الحركة الإسلامية حين بدأت، من خلال (شخصيات) قائدة تعتمد على أسلوب التحريض الجماهيري، والتنظيم ـ أو شبه التنظيم ـ النخبوي. وتستنهض المشروع الإسلامي الذي كانت الأمة تحمل ذكرى قريبة عن صيغته الأخيرة بما انطوت عليه من الأخطاء وأسباب الفشل، وأدت إليه ـ في تجارب الداخل والخارج ـ من خيبات الأمل.

ولم تكن الأمة قد تأثرت ـ على نحو يذكر ـ بالقيم والأنماط الغربية في حياتها الاجتماعية وعلاقاتها الإنسانية بوجه عام. ولم تكن قد استيقظت النزعة القومية أو القطرية لدى الإنسان البسيط أو القيادي المثقف.

وقد تطورت الحركة الإسلامية في المراحل التالية إلى اعتماد صيغة التنظيم الشعبي المتأثر والمقتبس من الأسلوب الغربي في هذا الشأن، فاعتمدت الأشكال التنظيمية الحديثة الشائعة: (حزب، حركة، جماعة. . .).

وكانت الحركة الإسلامية في البدايات تعمل من أجل إعادة التكوين السياسي للأمة بتشكيلها في دولة أو دول توفر شروط القوة والنهوض لمواجهة المشروع الغازي على صعيد السياسة والاقتصاد والدور العالمي.

ولكنها انتهت دون أن تتخلى عن هدفها السياسي إلى تحمل مسؤولية إعادة التكوين الثقافي للأمة بعد أن تمكنت من المجتمعات

الإسلامية صيغة (التغريب الثقافي) نتيجة لنجاح المشروع الغازي في السيطرة، ومن ثم التحكم في توجيه الثقافة والتعليم، وتحديث المجتمع على أساس قيم الغرب الحضاري ومفاهيمه، وبعد ذلك نجاح المشروع الغازي في تأسيس الدولة القطرية التي تولت قيادتها، على جميع الصعد وفي جميع المجالات تقريباً، نخب تأثرت في كثير أو قليل بقيم الغرب الحضاري ومفاهيمه.

الحركة الإسلامية المعاصرة: الحصار المزدوج

لقد ولدت الحركة الإسلامية وهي محاصرة، ونمت وترعرعت في حالة الحصار الذي ازدادت أطواقه ومراكزه.

لقد ولدت وهي محاصرة من الخارج المتمثل بالقوى الأجنبية الغازية وبأدواتها السياسية والثقافية والإعلامية والأمنية.

ونتيجة لنمو المشروع الاستعماري الغازي ونجاحه تأسست الدولة القطرية الوطنية في البلاد التي كانت تتكون منها دولة الخلافة العثمانية، وفي إيران، وتشكلت على مدى نصف قرن البلاد الإسلامية المستعمرة سابقاً في دول قطرية وطنية وقومية، حكمتها أنظمة تشترك جميعها في كونها تحمل قيم ومفاهيم المشروع الغازي عن الدولة والأمة والشعب والدين والثقافة والحياة. لقد قامت هذه الدول ـ من الناحية النظرية ـ على أساس الفلسفة السياسية والفكر السياسي الذي قامت وفقاً لمفاهيمه وقيمه الدولة الحديثة في الغرب الأوروبي.

وبذلك تكوَّن طوق جديد من أطواق الحصار حول الحركة الإسلامية هو حصار الأنظمة لها من الداخل. فقد رأت فيها هذه الأنظمة منافساً لها على السلطة، ورأى فيها القيِّمون الكبار على المشروع الاستعماري الغازي تهديداً لمشروعهم، فأحكمت الأنظمة عليها الحصار.

لقد اعتبرت غير شرعية. وطوردت وقمعت. واعتبرت رجعية متخلفة وظلامية. واتهمت في حالات كثيرة بأنها عميلة للاستعمار. وحوربت بكل أدوات السلطة.

وقد تكونت في الدولة القطرية والقومية الحديثة أحزاب سياسية على النمط الغربي، تألفت من النخب المتعلمة والمثقفة المسيَّسة، ومن الطبقة المالكة لأكبر حجم من الثروة الوطنية ومصادرها (الأرض، والصناعة، والتجارة)، وهي تحمل نفس القيم والمفاهيم التي تحملها السلطة الحاكمة. وهي تدور من حيث تشعر أو لا تشعر - في بعض الحالات - في فلك القيمين الكبار على المشروع الغازي وأصحابه.

هذه الأحزاب التي سميت فيما بعد - أو سمَّت نفسها - (علمانية) كانت تعتبر نفسها طليعة الشعب ونخبته القائدة. ولذلك فقد وقفت من الحركة الإسلامية موقف الأنظمة نفسه، واستخدمت في حربها الأساليب نفسها، ونقلت الحرب ضدها إلى الساحة الشعبية وإلى المدارس والجامعات.

وبذلك تكوَّن طوق آخر من أطواق الحصار حول الحركة الإسلامية.

فقد رأت هذه الأحزاب في الحركة الإسلامية منافساً لها على الساحة الشعبية، ومنافساً لها في السعي نحو السيطرة على السلطة أو المشاركة فيها بصورة أو بأخرى. ورأت فيها ضداً لها أو نقيضاً في المضمون العقيدي السياسي والتنظيمي للدولة والمجتمع.

وبذلك كله تكوَّنت حالة حصار متعددة الأطواق من الخارج ومن الداخل حول الحركة الإسلامية وحول المشروع الإسلامي.

وحتى حين بدأت دول العالم الإسلامي في العالم العربي وغيره تتخلص، بشكل أو بآخر، من السيطرة المباشرة للمشروع الاستعماري

بعد الحرب العالمية الثانية، فإن الأنظمة الوطنية الجديدة التي حكمت هنا وهناك لم تغير أبداً من واقع الحصار على الحركة الإسلامية ومن طبيعته وأهدافه، بل لعل هذا الحصار ازداد إحكاماً وقساوة في بعض الحالات، فقد كانت إحدى المقولات التي استخدمت للتنظير لشرعية العهود الجديدة مقولة (مقاومة الرجعية الدينية) ومحاربة ما سموه (العقلية الغيبية). ودخل ساحة السجال ضد الدين والحركات الإسلامية سلاح نظري جديد هو الفكر الماركسي ومقولاته إلى جانب الفكر الليبرالي الغربي.

ولما كانت الجيوش هي الأداة التي استعملت في قلب السلطة والاستيلاء عليها، فقد اتخذت هذه الجيوش موقف التربص والعداء من الحركة الإسلامية وأطروحتها.

العلاقة مع المجتمع الأهلي ومع علماء الدين

وقد ترافقت حالة الحصار بأطواقها المتعددة وأدواتها المختلفة مع حالة شاذة مرضية لعلاقة الحركة الإسلامية مع المجتمع الأهلي، ومع علماء الدين.

فمن جهة العلاقة مع المجتمع الأهلي والقاعدة الشعبية يلاحظ ـ في العالم العربي أو معظمه (لعل السودان يمثل استثناء) ـ أنها كانت إلى نهاية الستينات (هزيمة حزيران ١٩٦٧) تتسم باللامبالاة من جانب القاعدة الشعبية التي تأثرت حياتها ومفاهيمها بأساليب العيش الغربية ومفاهيم الغرب، وتأثرت ثقافتها العامة واهتماماتها السياسية بالمفاهيم الغربية (الليبرالية والماركسية).

ونتيجة لذلك كانت الحركة الإسلامية تجد نفسها ـ في حالات كثيرة ـ في جو الغربة والانفصال عن القاعدة الشعبية، وربما كانت تواجه من قِبل هذه القاعدة بمواقف الحذر والشك والتحفظ.

ومن جهة العلاقة مع علماء الدين على اختلاف مقاماتهم ورتبهم، بصرف النظر عن كونهم جزءاً من النظام الحاكم أو كونهم مستقلين عنه وخارج مؤسساته ـ في المدارس الدينية والمساجد ـ فإنها كانت تتسم غالباً بالفتور وعدم الانفتاح من جانب الحركة الإسلامية. وربما كان الأمر يصل في بعض الحالات إلى العداء والقطيعة.

هذه العلاقة المريضة مع المجتمع الأهلي ومع علماء الدين زادت من حدة الشعور بالحصار وزادت من قساوته، وضاعفت من الشعور بالعزلة، وولدت في حالات كثيرة شعوراً حاداً (بالمؤامرة).

مناخ العنف

إن حالة الحصار هذه وما ولدته من أفكار ومشاعر كوَّنت عند جماعات كثيرة من الحركة الإسلامية مناخ العنف، ومن ثم طبعت (أسلوب) العمل السياسي الذي تمارسه بطابع العنف.

فقد اتسم هذا الأسلوب بالعنف في لهجة ومفردات الخطاب السياسي، والعنف في أشكال السلوك والتعامل الحياتي اليومي، والعنف المسلح.

وقد توجه اهتمام هذه الجماعات لالتماس أساس فقهي لشرعية استعمال العنف المسلح. وقد وقعت الحركة الإسلامية بسبب ذلك في أخطاء كثيرة على مستوى المفاهيم وعلى مستوى التطبيق، كما وقعت ضحية بعض (علماء الدين) الذين استجابوا لبعض نوازعهم وحاجاتهم النفسية أو لفهمهم الخاطىء، فأباحوا العنف المسلح الذي اتسعت رقعة استباحته فوقع ضحيته مسلمون مخلصون فيهم إسلاميون مخلصون أيضاً.

وسنبحث عن الجوانب الفقهية للعنف المسلح في الفصول الآتية.

لقد كان من نتيجة مناخ العنف أن رد الحركة الإسلامية على الواقع

المكون من القوى الأجنبية الظاهرة والمستترة، وأنظمة الحكم، والقوى السياسية المحلية، والمجتمع، حمل سمة العنف واتسم به.

فالخطاب السياسي الموجه إلى الخارج المستعمر، والخطاب الموجه إلى النظام (الوطني) الحاكم، والخطاب الموجه إلى القوى السياسية غير الإسلامية ـ علمانية كانت أو غير علمانية ـ والخطاب الموجه إلى المجتمع الأهلي (في كثير من الحالات عند بعض التنظيمات الإسلامية) خطاب عنيف متفجر يتضمن الإدانة والوعيد والتهديد بالقوة، ويستعمل، بالنسبة إلى النظام والقوى السياسية الأخرى، وفي بعض الحالات بالنسبة إلى المجتمع الأهلي نفسه، مقولات الكفر والارتداد والفسق وموالاة الكافرين.

وقد أدّى هذا الأسلوب في الخطاب السياسي إلى تعميق القطيعة بين الحركة الإسلامية وبين الأنظمة الحاكمة، وبينها وبين الأحزاب والقوى السياسية الأخرى التي تقف غالباً في موقع المعارضة للأنظمة الحاكمة. وتعطل الحوار بين الطرفين مع وحدة موقفهما ـ في كثير من الحالات ـ من الأنظمة الحاكمة. وهذا ما غذّى حالة الحصار من جهة، ونمّى الشعور بها من جهة أخرى.

واتسم سلوك الحركة الإسلامية وتعاملها مع المجتمع الأهلي بالعنف المتمثل بالنقد الاتهامي العدائي لما عليه المجتمع من عادات وتقاليد وأعراف (لم يثبت حرمة بعضها من الناحية الشرعية، ولا ينتمي بعضها إلى الثقافة الغربية).

كما اتسم بالتعالي والتعامل الفوقي.

وقد ولّد هذا الأسلوب في المجتمع الشعور بالانفصال والغربة عن هذه الجماعات، وكوّن حواجز نفسية وعاطفية بين المجتمع وبينها، وهو الأمر الذي أدّى إلى المزيد من العزلة والشعور بحالة الحصار.

وقد اعتمد كثير من فصائل الحركة الإسلامية أسلوب العنف المسلح المتمثل بالاغتيال، والقتل العلني، والخطف لأخذ الرهائن، ونسف المؤسسات، والمواجهات القتالية المسلحة.

أهداف موضوعات العنف المسلح وأنواعه

وقد استعمل العنف المسلح ضد القوى الأجنبية، وضد الأنظمة المحلية الحاكمة، وضد الأحزاب المنافسة (العلمانية، غير الإسلامية، الإسلامية المماثلة)، وضد مؤسسات المجتمع الأهلي:

١ ـ العنف المسلح ضد القوى الأجنبية يمارس على نحوين:

أحدهما: المواجهة المسلحة، والإغتيال، والخطف لغاية الاسترهان ضد جسم الجيش المحتل وإدارة الاحتلال وممثليها السياسيين.

ثانيهما: العنف ضد مؤسسات ومرافق وأشخاص ينتمون إلى البلد الأجنبي: (خطف طائرات، ونسف السفارات والمؤسسات في الوطن الأم للأجنبي أو في بلاد أخرى، وأخذ رهائن مدنيين ينتمون بالجنسية إلى البلد الأجنبي، دون أن يكونوا جزءاً من جهاز الاحتلال أو مؤسسة الدولة الأجنبية).

٢ ـ والعنف المسلح ضد الأنظمة المحلية الحاكمة يتمثل باغتيال المسؤولين أو أخذهم رهائن، ونسف المؤسسات الحكومية وتدميرها.

٣ ـ العنف المسلح ضد الأحزاب المنافسة يتمثل بالاغتيال والخطف لغاية الاسترهان، والمواجهات المسلحة المحدودة ـ كما يحدث أحياناً في المظاهرات والمظاهرات المضادة والمتنافسة وفي حرم الجامعات والمدارس، حين يستخدم أحد الطرفين أو كلاهما السلاح ـ أو المواجهات الواسعة النطاق التي تشبه حروباً داخلية صغيرة، كما

يحدث في المعارضة الأفغانية، وفي لبنان، وفي بلاد أخرى.

٤ ـ ويتمثل العنف المسلح ضد المجتمع الأهلي في التصدّي لمظاهر الانتهاكات للشريعة الإسلامية (أو ما يفترض أنها كذلك)، وخاصة ضد محلات القمار وبيع الخمور وأماكن اللهو بالنسف والتحطيم، وفي إهانة وإيذاء النساء غير المحجبات.

هذه هي الموضوعات التي يستهدفها العنف المسلح وأنواعه في أسلوب عمل الحركة الإسلامية السياسي ضد الآخرين.

هدف هذه الدراسة

إن هدف هذه الدراسة هو البحث عن أصل شرعية استعمال العنف المسلح في الشريعة الإسلامية باعتبار العنف وسيلة في العمل السياسي، وعن مدى سعة هذه الشرعية بالنسبة إلى موضوعات العنف التي تقدم ذكرها.

وليس من أهداف هذه الدراسة البحث لمعرفة الجذور الفكرية لاعتماد أسلوب العنف المسلح لدى الحركة الإسلامية في عملها السياسي، وأن ذلك هل يعود إلى الفكر والشريعة الإسلاميين (نحن نعتقد خلاف ذلك، لأن الإسلام فكراً وشريعة يركز على السلام والمصالحة والحوار في حالة الخلاف) أو أن ذلك رد فعل على العنف الذي مارسته قوى الاستعمار والأنظمة المحلية، أو أنه نتيجة التأثر بأسلوب العنف الذي اعتمدته قوى اليسار الماركسي خاصة، واعتمدته منظمات العنف الإرهابي في الغرب (بادرماينهوف، الجيش الأحمر الياباني، الجيش الإيرلندي السري، منظمة الباسك، وغيرها) فإن الحضارة الغربية أنتجت من أفكار العنف وأساليب العنف ما لم تنتجه أية حضارة أخرى في تاريخ البشر.

تحديد مجال البحث: تمهيد

وقبل البحث في مشروعية العنف (المسلح خاصة) من الناحية الفقهية الإسلامية، وجدواه ونجاعته في الكسب السياسي والوصول إلى الغاية من الناحية السياسية، لا بد من تقرير أمرين:

الأول: لا يدخل في مجال هذا البحث العنف السياسي المسلح، والعنف في الخطاب السياسي، والعنف في السلوك والتعامل الحياتي ضد الأجنبي الكافر الغازي والمحتل.

فإن هذا ليس (عنفاً سياسياً بالمعنى المصطلح عليه) وإنما هو جهاد دفاعي مشروع وواجب بلا ريب، كتاباً وسنة وعقلاً وإجماعاً بين المسلمين[١].

وهو واجب بشروطه التي قررها الفقهاء.

وهو واجب على الأمة كلها، وعلى كل جماعة منها، وعلى كل فرد من أبنائها، على نحو الكفاية.

ولا فرق في مشروعية هذا الجهاد بين أن يكون بصيغة الحرب النظامية، وبين أن يكون بصيغة المقاومة العلنية أو السرية أو حرب العصابات.

وكل ما يتعلق بقوى الغزو والاحتلال من جيش وإدارة مدنية أو عسكرية، ومؤسسات ومصالح اقتصادية وعسكرية، فهو هدف للمقاومة مشروع. بل لا يجوز التعامل مع الغزو والاحتلال الأجنبي الكافر بغير ذلك، ولا يجوز الرضا به ومسالمته أو مهادنته، فضلاً عن الركون إليه والتعاون معه.

---

(١) قال المحقق الحلي في الشرائع... وأما الدفاعي فإنه ثابت حتى في زمن الغيبة (حفظاً) للمسلمين من مهاجمة الكفار... شرائع الإسلام ج ١ ص ٢٣٤.

وهذا ما جرت عليه الأمة الإسلامية قديماً وحديثاً، حيث أضاء تاريخها بالثورات الجهادية وأعمال المقاومة المسلحة في مواجهة الغزو والاحتلال الأجنبي في جميع بقاع العالم الإسلامي. وهو ما يجري الآن في لبنان وفلسطين ضد الكيان الصهيوني، وما جرى في أفغانستان ضد الاحتلال السوفييتي، وفي كشمير ضد الاحتلال الهندي، وما جرى قبل ذلك ويجري الآن في مواقع أخرى من أقاليم المسلمين.

الثاني: لا يدخل في مجال هذا البحث العنف المسلح الذي يقع رداً على عنف مسلح مارسه خصوم وأعداء الحركة الإسلامية ضدها دون استفزاز، وهم الأنظمة الحاكمة والأحزاب العلمانية.

(وأما استعمال العنف المسلح من قبل الإسلاميين رداً على إسلاميين آخرين استعملوا العنف، فسنبحث عن حكمه في موضع آخر من هذه الدراسة).

فقد دلَّت الآيات من الكتاب العزيز والروايات من السنة الشريفة «على جواز القصاص في النفس والطرف والجروح، بل جواز المعاملة بالمثل مطلقاً، حتى ضرب الضارب وشتم الشاتم بمثل فعلهما، بشرط عدم زيادة الرد والمجازاة على مقدار الفعل المعتدى به من قبل المعتدي[1]».

فمما دلَّ على ذلك من الكتاب قوله تعالى:

﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾[2].

(١) مصباح الفقاهة: ١/٢٧٩ ـ ٢٨٠ وج ١ ص ٤٤٠ راجع ج ٢ ص ٤٢٣، وهو تقرير أبحاث أستاذنا الإمام الخوئي في المكاسب، وآيات الأحكام للأردبيلي قال في المصباح ج ١ ص ٥٣٥... صرح الأردبيلي في محكي كلامه بجواز اعتداء المضروب بالضرب والمشتوم بالشتم...

(٢) سورة البقرة/ مدنية: ٢/الآية: ١٩٤.

وقوله تعالى:

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[1] وغيرهما.

ومما ورد في السنة جملة من الروايات، منها صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج البجلي عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام في رجلين يتسابّان؟

«فقال: البادي منهما أظلم، ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم»[2].

وفي رواية أخرى حسنة لإبراهيم بن هاشم: «... ما لم يتعدَّ المظلوم»[3].

ورواية أبي هريرة عن رسول الله ﷺ، قال:

«المستبّان ما قالا فعلى البادي، ما لم يتعدَّ المظلوم»[4].

فهذا الحق مما لا ريب في ثبوته في الجملة.

ولكن يجب التنبه إلى أن حق الرد ليس مشروعاً بصورة مطلقة، فإن القدر المتيقن من المشروعية هو ثبوت حق الرد للمعتدى عليه على الشخص أو الجهة (الجماعة) التي قامت بالاعتداء بأشخاصهم فقط.

وأما تجاوز أشخاص المعتدين إلى غيرهم في الرد على العدوان، فهو محل البحث:

فهل يثبت هذا الحق ضد كل من ينتمي إلى الجهة المعتدية، وإن

(١) سورة المائدة/ مدنية: ٥/ الآية: ٢٨.
(٢) وسائل الشيعة/ أبواب العشرة/ ٨/ ٦١٠/ الباب: ١٥٨ ح: ١
(٣) الوسائل: ١١/ ٣٢٥/ الجهاد/ جهاد النفس/ باب: ٧٠/ ح: ١.
(٤) سنن البيهقي: ١٠/ ٢٣٥ باب شهادة أهل العصبية.

لم يكن هو المباشر للاعتداء، فيجوز للمعتدى عليه الاقتصاص منه وإيقاع الأذى به أم لا يثبت؟

وهل يثبت هذا الحق إذا استلزم الرد بالمثل قتل الأبرياء (من غير المنتسبين إلى الجهة المعتدية) وتدمير ممتلكاتهم، وتهجيرهم عن مساكنهم ومصادر رزقهم، وتدمير النظام العام لحياة المجتمع في منطقة الصراع وما حولها أو تخريبه بدرجة كبيرة؟

نقول في الجواب على هذين السؤالين:

أنه ينبغي التمييز بين الاعتداءات الواقعة من الأفراد على الأفراد أو من جماعة من الناس على فرد أو جماعة لأغراض خاصة مادية أو معنوية غير سياسية عامة، وبين أعمال العنف المسلح لأهداف سياسية عامة ناشئة من مبدأ صحيح أو باطل.

والمرجع في النزاعات الخاصة لتشخيص المعتدي والمعتدى عليه والحكم بالحق في الاستيفاء والقصاص هو القضاء المتعارف عند المتخاصمين، وهو ليس مرجعاً في أعمال العنف المسلح ذات الأهداف السياسية العامة.

والأدلة الواردة في الشريعة في باب رد العدوان على قسمين:

أحدهما: وارد لبيان الحكم في الاعتداءات ذات الأهداف السياسية والناشئة من أسباب سياسية، من قبيل آية سورة البقرة الآنفة الذكر، وله إطلاق يشمل الاعتداءات الناشئة من أسباب مادية ومعنوية غير سياسية عامة. ويستدل بها الفقهاء على حق القصاص والاقتصاص ورد العدوان في هذه الموارد أيضاً.

ثانيهما: ما هو مختص بالاعتداءات الناشئة من أسباب غير سياسية عامة، من قبيل آية سورة المائدة والروايتين الآنفتي الذكر. ولبعض أدلة هذا الباب إطلاق يشمل الاعتداءات ذات الأسباب السياسية العامة.

ومجال بحثنا هو العنف المسلح السياسي، وليس مطلق العنف المسلّح، فلا بد من مراعاة طبيعة الأدلة المعروضة، وأن تكون في بيان حكم هذا السنخ من العنف، لا مما ورد لبيان حكم سنخ آخر.

إذا تبين هذا فنقول:

من الثابت فقهياً أن أدلة مشروعية دفع الظلم والمجازات عليه لا تشمل صورة الرد بالأعمال المحرمة في الشريعة من قتل الأبرياء وجرحهم، وتدمير أو تخريب الأموال العامة والخاصة، أو بما يلازم ذلك ويترتب عليه بأي وجه من الوجوه. ويدل على هذا صراحة قوله تعالى:

﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ﴾(1).

وهذا من المسلمات الفقهية في باب الرد على الاعتداء لأسباب وأهداف غير سياسية.

وهل يجري هذا الحكم في الرد على الاعتداءات لأسباب وأهداف سياسية عامة أو لا يجري؟

وبعبارة أخرى: فهل يجوز شرعاً للمعتدى عليه أن يرد على الاعتداء بنحو يلزم منه إضرار بالأبرياء (الأشخاص والجهات غير المنتمين إلى الجهة المعتدية) مهما وقع من أضرار على الناس في

(1) سورة الإسراء/ مكية: 17/ الآية: 33. قال الراوندي في (فقه القرآن): «.. فإسرافه فيه أن يقتل غير من قتل، أو يقتل أكثر من قاتل وليه..»، أي فلا يسرف الولي فإنه منصور بقتل قاتل وليه والإقتصاص منه، ومما جاء في النهي عن سفك الدماء:... وإياك والدماء وسفكها بغير حلها فإنه ليس شيء أدعى للنقمة ولا أعظم لتبعة ولا أمرى لزوال نعمة وانقطاع مدة من سفك الدماء بغير حق.. فلا تصونن سلطانك بسفك دم حرام، فإن ذلك يخلقه ويزيله، فإياك والتعرض لسخط الله فإن الله قد جعل لولي من قتل مظلوماً سلطاناً قال تعالى: **﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل﴾** الآية.

الأنفس والممتلكات والكرامة والمعنويات؟ أو لا يجوز شرعاً الرد على الاعتداء بذلك أو بنحو يلزم منه ذلك؟ مسألة نبحث عن حكمها في موضع آخر من هذه الدراسة إن شاء الله، ومنه تعالى التوفيق والعون.

إذا تقرر هذان الأمران فنقول:

تحديد مجال البحث

إن المبحوث عن حكمه الشرعي هنا هو استعمال العنف المسلح ابتداءً ضد الأنظمة الحاكمة في البلاد الإسلامية ممثلة بأشخاصها ومؤسساتها السلطوية. وضد المؤسسات الحكومية العامة التي تخدم المجتمع ويرتكز عليها النظام العام لحياته (ماء، كهرباء، صحة، تعليم، طرق، أنظمة سير، بلديات، مخازن سلع حكومية، وغير ذلك).

وضد الأحزاب العلمانية المنافسة، وضد الأحزاب الإسلامية المماثلة.

وضد المؤسسات والمحلات التجارية والمقتنيات الأخرى والشركات التي يملكها أفراد من الهيئة الحكومية أو من الأحزاب المنافسة والمماثلة.

وضد الأشخاص الأجانب والمؤسسات الأجنبية ـ مسلمين وغير مسلمين ـ (سفارات، وشركات تجارية ومالية، ومكاتب تمثيل تجاري، ومؤسسات إعلامية.. وغير ذلك) الموجودين بصورة مشروعة ـ حسب القوانين المرعية الإجراء ـ في البلاد التي يستخدم فيها العنف المسلح ضدهم. ويدخل فيهم الأشخاص ذوي الصلة بحكومة البلد المستهدف، وغير ذوي الصلة بها من سائر مواطنيه.

وضد الأجانب في البلاد الأجنبية، بلادهم أو بلاد غيرهم.

وضد مؤسسات المواد والأعمال المحرمة شرعاً من قبيل أماكن

اللهو المحرم شرعاً، ومحلات القمار وبيع الخمور.

وضد النساء السافرات، وأماكن الاختلاط بين الجنسين (مسابح، نواد. . .).

كما يدخل في مجال البحث الرد على العنف المسلح بمثله (في حالة حصول العدوان على الحركة الإسلامية من قبل النظام الحاكم أو الأحزاب المماثلة أو المنافسة) إذا استلزم الرد اتساع دائرة القتال على نحو ينزل الضرر في الأنفس والأموال على الأبرياء غير المنتمين إلى الجهة المعتدية، وإذا استلزم الرد ضرراً سياسياً ومعنوياً على سمعة المسلمين عامة، أو على الحركة الإسلامية خاصة.

وهذا العنف المسلح المبحوث عن مشروعيته في جميع الموارد المذكورة ولجميع الأسباب والأهداف الآتي ذكرها، هو: ما يستهدف القتل والجرح، وأخذ الرهائن، والنهب والمصادرة بالنسبة إلى الأموال النقدية والسلع، أو يستهدف التخريب.

والبحث يشمل حالتين لاستعمال العنف المسلح.

إحداهما: حالة العلم بأن العنف سيقع على الهدف البشري والمادي المقصود فقط، ولا يتعداه إلى غيره من الناس أو الممتلكات المحترمة بحسب الشرع.

وهذه حالة نظرية في غالب موارد استعمال العنف المسلح، والحالة الغالبة هي الحالة الثانية التالية.

ثانيهما: حالة العلم أو الظن المعتدّ به بملازمة استعمال العنف المسلح ضد الهدف المقصود لوقوع القتل أو الجرح والتخريب على أشخاص أبرياء من سائر المواطنين المسلمين أو غيرهم محترمي النفوس محقوني الدماء، وعلى ممتلكات خاصة أو عامة لا يجوز بحسب أصل الشرع إتلافها.

ويدخل في مجال البحث وجوب تحري الأساليب السياسية التي يغلب على الظن أنها لا تؤدّي إلى دفع الخصم لاستعمال العنف المسلح، وعدم وجوب ذلك، وحرمة اتباع الأساليب المؤدية إلى استعمال الخصم للعنف المسلح، وعدم حرمة ذلك.

والهدف من استعمال العنف المسلح ضد النظام الحاكم والمواطنين، هو إرباك النظام الحاكم ومضايقته، وإظهاره بمظهر المرفوض من الشعب. وإظهار «حضور وقوة» الحركة الإسلامية، و «قدرتها على الإيذاء». وكذلك الحال في العمل ضد الحزب العلماني المنافس والحزب الإسلامي المماثل والمنافس، مع هدف آخر بالنسبة إلى الأحزاب المنافسة، هو: إزاحة الحزب الآخر من ساحة العمل السياسي وطرده من منطقة الصراع للدخول إليها أو الانفراد بالتسلط عليها، وصرف الناس عن تأييده، و «شلّه» سياسياً.

وبالإجمال: الهدف هو إعلان الرأي السياسي أو فرض الرأي السياسي على جماعة من الناس، أو على النظام الحاكم.

والهدف من استعمال العنف المسلح ضد الأجانب في الوطن أو في البلاد الأجنبية ـ مسلمين أو غير مسلمين ـ: أشخاصاً وهيئات ومؤسسات وسفارات، هو إخراجهم من البلاد، أو لتأكيد الحضور والفاعلية السياسية للحركة الإسلامية، لغايات سياسية أو غير سياسية، أو لإظهار قدرة الحركة الإسلامية على «عقاب» الأجانب لما ارتكبوه من مظالم ضد المسلمين، أو للتوصل إلى تحرير سجناء سياسيين مسلمين، أو للتأثير على الموقف السياسي للدولة الأجنبية تجاه قضية من قضايا المسلمين الكبرى.

والهدف من استعمال العنف المسلح ضد مؤسسات الأعمال المحرمة، وأماكن الاختلاط غير المشروع، والنساء السافرات، هو الردع عن هذه المحرمات الشرعية، وتطبيق الشريعة الإسلامية.

منهج البحث

إن المنهج الطبيعي في محاولة معرفة الموقف الشرعي الإسلامي المناسب من أي نشاط إنساني هو البحث

أولاً: عن مشروعيته وأخلاقيته في غير حالات الضرورة، والبحث بعد ذلك ـ على تقدير كونه مشروعاً من الناحية الفقهية عن جدواه ومنفعته، في تحقيق الغاية التي من أجل الوصول إليها يمارسه القائمون به.

ويمكن أن يكون هذا أساس منهج البحث عن حكم كل عمل يقتصر على نفس المكلف وماله ولا يتعداهما إلى غيره من الناس، ولا يقتضي تصرفاً في أحد من الناس.

وأما ما كان من الأنشطة الإنسانية من هٰذا القبيل، وأبرز موارده ومصاديقه مجال بحثنا، والعمل السياسي بوجه عام، فإن طبيعة هذا العمل، من حيث أن جوهره التصرف والتصدي للتصرف في أنفس الناس ومصائرهم وأموالهم، تقضي بالبحث أولاً عن الجدوى السياسية للعنف المسلح للإسلام والمسلمين في المجال الجغرافي والمجتمعي الذي يمارس فيه، وعن جدواه السياسية للحركة الإسلامية بالخصوص من حيث تحقيق أهدافها المشروعة من الناحية الفقهية.

وثانياً: بعد تبين الجدوى السياسية للإسلام وللمسلمين في منطقة العنف المسلح يقع البحث في المشروعية الفقهية وعدمها.

والوجه في ترجيح هذا المنهج هو أن ثبوت الجدوى السياسية للعمل يدخل في تنقيح موضوع المسألة الفقهية هنا، حيث إنه إذا كان العمل مجدياً من الناحية السياسية كان للبحث عن حليته وحرمته وجه، لأنه عمل من أجل الأمة ويعود بالفائدة عليها فإذا كان مشروعاً كان ما ستتكبده من تكاليف في الأنفس والأموال مبرر شرعي. وأما إذا لم يكن

مجدياً من الناحية السياسية للأمة، فلا يكون للمسألة الفقهية موضوع من جهة، ومن جهة أخرى يكون محرماً على كل حال، إمّا لأنه محرم في نفسه، وإمّا لأنه استخدام لأفراد الأمة وأموالهم وسمعتهم السياسية وكرامتهم في مشروع شخصي لبعض الأفراد من طالبي المكانة والشهرة، أو بعض المجموعات كذلك، هذا مضافاً إلى ما يلازم مجال بحثنا من الوقوع في سفك الدماء قتلاً وجرحاً، وإتلاف الأموال مما أمر الشارع فيه بالاحتياط الشديد.

فهنا مبحثان:

الأول: في الجدوى السياسية لاستعمال العنف المسلح في المجال الذي تقدم تحديد معالمه.

الثاني: في المشروعية الفقهية.

المبحث الأول:

في الجدوى السياسية لاستعمال العنف المسلح

إن استقراء تجارب العنف المسلح على المستوى العالمي التي خاضتها منظمات سياسية متنوعة النزعات العقائدية والاتجاهات السياسية، وتجارب العنف المسلح التي خاضتها الحركة الإسلامية المعاصرة ضد الأنظمة الحاكمة، وضد الأحزاب المنافسة (علمانية وإسلامية) وضد المجتمع الأهلي، يظهر بما لا يقبل الجدل أن العنف المسلح وسيلة فاشلة في العمل السياسي، سواء في ذلك باعتبارها وسيلة للتعبير عن الرأي السياسي والحصول على شرعية الوجود في المجتمع، أو باعتبارها وسيلة للانتصار السياسي على الخصم.

والأمثلة على ما ذكرنا في الحركة الإسلامية وغيرها كثيرة. وإذا استعرضنا تجارب العنف المسلح التي خاضتها الحركة الإسلامية في العقود الأخيرة، ضد الآخرين وضد بعضها البعض فسنرى أن العنف المسلح لم يؤدِّ إلى أي انتصار سياسي حقيقي.

في كل هذه التجارب فشل العنف المسلح في تحقيق أي انتصار سياسي حقيقي كبير أو صغير للإسلام وللمشروع الإسلامي الكلي على مستوى العالم الإسلامي، أو الجزئي في بلد الحركة الإسلامية التي

تمارس العنف المسلح. بل لقد فشل هذا الأسلوب في تحقيق أي مكسب دعائي أو تعبوي ذي شأن.

ولم يقتصر الأمر في عاقبة هذا الأسلوب على الفشل وعدم الجدوى، بل تعدّاه إلى إنزال أضرار فادحة بالمشروع الإسلامي الكلي والمشروع الجزئي، نذكر بعضها:

١ ـ تهمة الإرهاب

لقد ألصق هذا الأسلوب بالإسلام وبالحركة الإسلامية تهمة (الإرهاب)، وأحيا التهم القديمة عن انتشار الإسلام بالسيف، وعن عجز المسلمين وتخلفهم في بناء العلاقات وتكوين القناعات بـ (الحوار) في الوقت الذي تترسخ على مستوى عالمي فكرة التغيير بالحوار وبالتراضي وبالأساليب الديمقراطية.

والإسلام بريء من التهمتين، فهو يحرِّم الإرهاب والغيلة[١] حتى في حال الحرب، وهو يحمل أعظم وأوسع دعوة للحوار عرفها تاريخ البشرية[٢].

وقد مكَّن هذا الأسلوب خصوم المشروع الإسلامي من المسلمين والأجانب من تقديم تصور مسبق للرأي العام العالمي عن (النظام الإسلامي) المفترض تطبيقه لو نجحت الحركة الإسلامية في تولي السلطة في هذا البلد الإسلامي أو ذاك، فخلقوا حالة من العداء والرفض النفسي

---

(١) لما طلب من مسلم بن عقيل قتل ابن زياد غيلةً وكان قادراً على ذلك امتنع وعندما سُئل عن سبب ذلك أجاب معللاً أنه منعه خصلتان إحداهما... وأما الأخرى فحديث حدثنيه الناس عن النبيﷺ: «إن الإيمان قيد الفتك فلا يفتك مؤمن» راجع مقاتل الطالبيين: ص ٦٥.

(٢) قال تعالى في سورة آل عمران آية ٦٤: ﴿**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم..**﴾.

والعاطفي للحركة الإسلامية وللمشروع السياسي الإسلامي، بل لقد عبَّر هذا العداء عن نفسه إزاء المسلمين في ظل الأنظمة القائمة.

٢ ـ إرهاق المجتمع الأهلي

لقد أرهق هذا الأسلوب المجتمع الأهلي وحمَّله أعباء ثقيلة نشأت من الوفاء للحركة الإسلامية التي يواليها، أو ـ على الأقل ـ لا يعاديها، ومن ضرورات الأمن وحاجات الحياة اليومية التي يوفرها له النظام العام لحياة المجتمع الذي يتعرض للتصدع والاهتزاز أو الانهيار نتيجة لاستخدام العنف المسلح ضد النظام الحاكم الذي لا يتمتع عند المجتمع الأهلي بالاحترام والقداسة.

وهذا في حالة استخدام العنف ضد النظام. وأما في حالة استخدام العنف ضد مؤسسات المجتمع الأهلي وضد الأحزاب المنافسة، فنعتقد أن الأضرار السياسية أكبر وأفدح.

ومن البديهي أن المجتمع الأهلي هو (الأمة) التي يعتبر تلاحمها مع (التنظيم) أساس القوة والنجاح والاستمرار، ولن يتمكن (التنظيم) من تحقيق أي نصر دون تلاحم (الأمة) معه. وإذا حقق التنظيم النصر فإن من الصعب الاحتفاظ به لأنه سيضيع أو يحبط في عزلة الأمة عنه، وإذا احتفظ بالنصر ـ في حكم دولة، أو السيطرة على منطقة أو حي أو مدينة ـ فإنه لن يتمكن من ذلك إلَّا بالقمع الذي يوقع الحركة الإسلامية في فخ أسلوب الطاغوت.

٣ ـ عزلة الحركة الإسلامية عن المجرى السياسي العام

لقد كان هذا الأسلوب أحد الأسباب التي حالت دون تمكن الحركة الإسلامية من الدخول في تحالفات سياسية جبهوية مع القوى السياسية الأخرى في مواجهة الأنظمة.

كما عمّق الفجوة السياسية والإنسانية بين الإسلاميين وقاعدتهم

الجماهيرية وبين القوى الأخرى وقواعدها، وخلق جواً من الحذر الشديد عند جميع القوى السياسية الأخرى، نشأ من الاعتقاد بأن الإسلاميين لا يؤمنون بالتعاون مع غيرهم، ولا يؤمنون بشرعية التعددية الحزبية والسياسية، ولا يؤمنون بحق المخالفة والاختلاف، ولا يؤمنون بالمشاركة في الحكم مع غيرهم إذا تمكنوا من الانفراد به ولو بالقوة.

وهذا ما جعل الحركة الإسلامية، في كثير من الحالات، معزولة عن المجرى السياسي العام في بلدها، وتمثل نتوءاً وشذوذاً في الساحة السياسية على الرغم مما لها من قاعدة جماهيرية واسعة.

٤ ـ التحالفات مع الأنظمة

لقد دفع هذا الأسلوب بالحركة الإسلامية إلى ارتباطات وتحالفات مع أنظمة ذات سياسات خاصة بها ناشئة من أوضاعها الدولية والإقليمية، وهي تحمل السِّمات السياسية نفسها للأنظمة المراد محاربتها.

وسبب ذلك أن العمل المسلح يحتاج إلى أموال كثيرة وسلاح وخدمات أخرى لنقل الأشخاص والسلاح. والمصادر الذاتية لأي تنظيم تعجز عن توفير الأموال اللازمة، فيضطر هذا التنظيم أو ذاك إلى الاتصال بهذه الدولة أو تلك لتقديم التمويل والتسليح والخدمات الأخرى.

وأهداف الدول الممولة مختلفة.

فقد تكون لها أهداف سياسية ضد النظام المستهدف بأعمال العنف، أو ضد بعض الأحزاب والجماعات السياسية في تلك الدولة المستهدفة، أو لأن الدولة الممولة تدفع عن نفسها العنف أو التشهير السياسي بتمويل وتسليح أعمال العنف في منطقة أخرى، أو لتظهر بمظهر الدولة القادرة على التحرك في المجال الإقليمي، وأنها ذات (وجاهة) دولية، أو لأهداف أقل نظافة أو أكثر قذارة مما ذكرنا، كما في دفع هذا التنظيم الإسلامي أو ذاك إلى التحالف مع حزب علماني ضد تنظيم إسلامي آخر بهدف محاربته ومقاتلته.

وهذا الارتباط يجعل الحركة الإسلامية تناقض نفسها، حيث أنها تحارب موقعاً غير إسلامي أو مناهضاً للمشروع الإسلامي بالتعاون مع موقع مماثل أو أسوأ من الموقع الذي تحاربه.

وهي ليست في وضع يمكّنها من التحكم في هذا الارتباط، بل هي أسيرة له لأنها لا تملك القدرة على التحكم فيه، ولا تملك القدرة على جعله دائماً إلا بالمزيد من الارتهان للجهة الممولة والداعمة التي ما إن تشعر بعدم الولاء حتى تقطع دعمها وتمويلها.

٥ ـ الشرذمة والتفتيت

إن هذا الأسلوب، بما يقتضيه من ارتباطات مالية وسلاحية وغيرهما، قد فتح مجالات واسعة داخل قيادات كثير من التنظيمات للتعامل المستقل والجانبي ـ من قِبل بعض هذه القيادات ـ مع الدولة نفسها أو دولة أخرى، أو مركز نفوذ وقوة آخر إقليمي أو دولي لتحقيق مكاسب مادية (فردية) أو لتحقيق نفوذ متميز داخل التنظيم.

وهذا ما أدّى في حالات كثيرة إلى ما يسمى (صراع الأجنحة ـ الحركات الإنقلابية داخل الأحزاب/ مراكز القوى). ويؤدي ذلك إلى شرذمة التنظيم وتفتيته.

هذه هي بعض آثار استعمال العنف المسلح.

وهذا العرض للوازم العنف المسلح وآثاره على المجتمع الأهلي وعلى الحركة الإسلامية نفسها يكشف عن أن الأمر لا يقتصر على عدم الجدوى، وإنما يتعداه إلى الإضرار بالمشروع السياسي من حيث ما يسببه من هدر للإمكانات وتوليد للعقبات، والإضرار بالسمعة المعنوية للإسلام والمسلمين.

دفاع عن أسلوب العنف المسلح، وردّ

وقد يقال في الرد على ما ذكرنا في الدفاع عن استعمال هذا الأسلوب: إنه حقق للحركة الإسلامية (حضوراً سياسياً) على الساحة، و (انتزع الاعتراف بها) باعتبارها قوة سياسية ذات شأن، ومن دون ذلك ما كانت الحركة الإسلامية لتحقق لنفسها هذا (الحضور) ولتحصل على هذا (الاعتراف).

ولكن هذه الدعوى غير صحيحة.

فما البرهان على أن العمل السياسي السلمي الواعي القائم على الحكمة والموعظة الحسنة، على المستوى الشعبي وتعبئة الجماهير، والتعاون مع القوى ذات الأهداف المشتركة ولو بصورة جزئية، لا يؤديان إلى (الحضور) السياسي، وإلى (اعتراف) المجتمع والنظام والقوى السياسية الأخرى بالحركة الإسلامية.

إننا نؤكد أن العكس هو الصحيح استناداً إلى التجارب الكثيرة للحركات السياسية الأخرى في جميع أنحاء العالم، وللحركة الإسلامية في تجربة تكوّنها ونشوئها.

قد يكون العمل السياسي السلمي بطيئاً في تحقيق النتائج، ويقتضي بذل جهود أكبر وتضحيات أكثر، ولكنه يؤدّي بالتأكيد إلى نتائج أكثر ثباتاً وأسلم عاقبة.

إن استخدام العنف المسلح قد (يسرِّع) الاعتراف والحضور السياسي، و (يسرِّع) بروز القيادات ووجاهتها السياسية، ولمعانها في وسائل الإعلام. ولكن ذلك كله يحصل على حساب سمعة الإسلام وفرص المشروع الإسلامي في النجاح، وسلامة العاملين والمجاهدين، وبثمن باهظ من الدماء والممتلكات.

إن العنف المسلح يحقق (**فائدة**) واحدة، هي أنه يجعل من الحركة

الإسلامية (**مشكلة**) للنظام الحاكم وللحزب المنافس. وهذا صحيح بلا شك.

ولكن علينا في البحث عن الجدوى السياسية أن نرى الواقع من جميع وجوهه. وإذا فعلنا ذلك فسنرى الوجه الآخر أو البعد الآخر لأسلوب العنف المسلح، وهو أنه في الوقت نفسه يخلق (مشكلة) للمجتمع الأهلي، ويلقي عليه أثقالاً وتكاليف لا يستطيع تحملها.

فالمجتمع الأهلي قد يستطيع وقد لا يستطيع، ولكنه على أي حال ـ لا يريد أن يضرب الحركة الإسلامية دفاعاً عن نفسه حين يتسبب استخدامها للعنف في الإضرار باستقراره ونظام حياته، ولكنه يرفض العنف ويدينه، ويرفض تحمل تكاليفه المادية والسياسية والمعنوية، ولذا فإنه يلتزم نتيجة لذلك موقفاً متحفظاً أو سلبياً صامتاً من المشروع الإسلامي برمته. ويقف محايداً إزاء ما تتعرض له الحركة الإسلامية من مآزق ونكبات.

هذا بالإضافة إلى ما يسببه العنف المسلح للمجتمع من دمار للممتلكات العامة والخاصة، وتشريد وتهجير للسكان، وقتل وجرح للكثيرين بسبب الطبيعة الفتاكة للأسلحة الحديثة، والوضع التنظيمي للسكان (ازدحام السكان في مساحات ضيقة صغيرة وأبنية مكتظة) ومؤسسات المجتمع الحديث الذي يجعل من مؤسسات الخدمة العامة في المجتمع أهدافاً سهلة التخريب والتدمير، فلا يقتصر التدمير على الهدف المراد ضربه (من سيارة أو مكتب أو منزل أو شركة)، وإنما يتعداه إلى المجتمع ومؤسساته ومقتنياته.

خلاصة:

إن هذه النتائج السلبية على الحركة الإسلامية وعلى المجتمع الأهلي المسلم، لاستعمال أسلوب العنف المسلح الذي رأينا أنه لم يؤدِّ

إلى أي انتصار سياسي حقيقي، تثبت عدم الجدوى السياسية لهذا الأسلوب، بل ثبت أنه مضر بتكوين الحركة الإسلامية ومسيرتها ومشروعها السياسي.

وهذا يقتضي من الحركة الإسلامية أن تستبعده من العمل السياسي، ولا تتخذه أسلوباً ومنهجاً في العمل بوجه من الوجوه، وذلك استناداً إلى المعيار النفعي مع صرف النظر عن مشروعيته أو عدم مشروعيته من الناحية الفقهية.

وحتى لو فرضنا ـ جدلاً ـ أنه يحقق بعض المكاسب النسياسية، فإنها ـ بالتأكيد ـ لا تتناسب مع الأضرار والخسائر التي يسببها للحركة الإسلامية، وللمجتمع الأهلي المسلم، وللمشروع الإسلامي.

وبعد أن تبين الحال بالنسبة إلى الجدوى السياسية وفقاً للمعيار النفعي، ننتقل إلى البحث عن مشروعية العنف المسلح وفقاً للمعيار الفقهي الشرعي، لنرى إن كان ـ بهذا المعيار ـ مشروعاً (مباحاً، أو راجحاً، أو واجباً ملزماً) أو أنه محرم غير مشروع.

المبحث الثاني:

في المشروعية الفقهية

تمهيد

١ ـ أقسام العنف المسلح المشروع

إن العنف المسلح المشروع في الشريعة الإسلامية الذي يستهدف القتل أو الجرح بالنسبة إلى الأشخاص، ويستهدف التدمير بالنسبة إلى الممتلكات العامة والخاصة، ينقسم إلى قسمين رئيسيين:

أحدهما: العنف (غير السياسي) الذي يمارسه الأفراد أو الجماعة للدفاع عن أنفسهم ضد العدوان غير السياسي (جرائم السرقة، والسلب، والقتل العدواني، وما إلى ذلك). ولا شك في مشروعيته في الجملة. وهذا التقييد من جهة الخلاف الفقهي فيه إذا استلزم الدفاع قتل النفوس المحترمة من غير المعتدين، وإتلاف الأموال المحترمة.

وهذا العنف قد يمارسه المعتدى عليه كما ذكرنا، وقد يمارسه القضاء ضد الجاني، بعنوان: العقاب، أو القصاص، أو الحدّ.

وهذا القسم خارج عن مجال بحثنا بالكلية.

ثانيهما: العنف المسلح السياسي، وهو الذي يقوم به فاعله ابتداءً لتحقيق هدف سياسي أو للتعبير عن موقف سياسي، أو يقوم به فاعله رداً على موقف أو حالة أو عنف سياسي مسلح.

ومجال بحثنا يندرج في هذا القسم.

وقد بوَّب الفقهاء هذا القسم من العنف ـ بحسب الأدلة الشرعية الواردة فيه ـ في ثلاثة عناوين، يمكن إضافة عنوان رابع إليها:

والعناوين التي بوَّبها الفقهاء هي:

١ ـ الحرب الجهادية مع الكفار (الجهاد).

٢ ـ قتال (البغاة) الخارجين بالسيف (العصيان المسلح) على ولي الأمر (النظام الحاكم في الدولة الإسلامية بشرط كون الحكم شرعياً وعادلاً).

٣ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (في مرتبة استعمال القوة المادية المؤدية إلى القتل أو الجرح أو التدمير) ضد فاعل المنكر وتارك المعروف.

٤ ـ الدفاع عن النفس، بتقريب يأتي بيانه. وهذا هو العنوان الذي يمكن إضافته إلى التبويب الفقهي في شأن العنف السياسي المسلح المشروع.

٢ ـ العنوان الفقهي المدّعى:

والعنوان الفقهي العام الذي يدَّعي المجوِّزون لاستعمال العنف المسلح والممارسون له لجميع المصاديق التي ذكرناها في مجال البحث، أو لبعض المصاديق المذكورة هو عنوان (الجهاد) بالمعنى العام.

وقد جوَّز البعض لأنفسهم، أو زيَّن لهم بعض (العلماء) من رافعي الشعار الإسلامي، أن يطلقوا عنوان (الجهاد) على عمل مسلح يقوم به حزب إسلامي ضد حزب إسلامي آخر.

وقد أدّى ذلك إلى سقوط مئات القتلى وآلاف الجرحى من الحزبين ومن الأهالي، ودمار ممتلكات كثيرة (بيوت سكنية، ومحلات تجارية، وسيارات، ومؤسسات الخدمة العامة) للأهالي المسلمين.

وقد أدّى هذا الاعتقاد إلى أن يسمي كل طرف من المتقاتلين قتلاه (شهداء)، وقتلى خصومه (قتلى)، وقد يطلق عليهم تسميات مهينة. ويسمي الطرفان قتلى الأهالي ـ غير المنتمين إلى أي من الحزبين ـ (ضحايا أو قتلى). وقد يسمونهم شهداء، وقد تحمل كل ضحية من الأهالي الاسم التكريمي (شهيد) من قبل الحزب المسيطر على المنطقة التي تنتمي إليها الضحية من حيث السكن.

٣ ـ علاقة مجال البحث بهذه العناوين

إن هذا البحث ليس بحثاً في فقه (الجهاد)، كما أنه ليس بحثاً في (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) أو (فقه قتال البغاة) أو (فقه الدفاع عن النفس) بل هو مختلف عن كل ذلك، وإن كان فيه شيء من كل ذلك. ولعل تسميته بـ (فقه استعمال العنف لغرض ديني) أصوب من أية تسمية أخرى.

فإن هذا البحث بحث عن الحكم الشرعي لنشاط مسلح يقوم به مسلمون يهدف إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بإقامة حكم سياسي إسلامي، في مواجهة مسلمين لا يطبقون الإسلام وأنظمة حاكمة لا تطبقه، وفي مواجهة حالة المسلمين ـ أمة وأنظمة حكم ـ بعد أن تأثروا بالحضارة الحديثة وأفكارها وبالصيغة التنظيمية للدولة الحديثة.

فهذا هو العنف المسلح الذي نبحث عن مشروعيته، وأنه مباح بالمعنى الأعم في المصطلح الفقهي (ما يشمل الوجوب، والاستحباب، والكراهة) في مقابل التحريم.

وهذا الموضوع يختلف عن كل واحد من العناوين التي بوَّب الفقهاء العنف المسلح فيها.

ويقضي منهج البحث بدراسة كل واحد من العناوين التي بوَّبها الفقهاء للعنف السياسي المسلح من حيث علاقته بالعنف المسلح في مجال بحثنا، لمعرفة الحكم الشرعي لكل عنوان من العناوين التي ذكرناها في مجال البحث.

القسم الثاني

في أبواب العنف السياسي المسلح

الباب الأول:

الجهـــاد

اتفقت كلمة فقهاء المسلمين على أن الجهاد بالمعنى المصطلح عليه فقهياً لا يكون إلَّا ضد الكفار الذين لا تربطهم مع المسلمين علاقات تعاهد أو هدنة، والذين لا يسكنون أو يعيشون بين المسلمين بمقتضى علاقات الذمة أو ما يقوم مقامها.

وهؤلاء الكفار على قسمين:

أحدهما: أهل الكتاب ومن في حكمهم، وهم: اليهود والنصارى، والمجوس.

وثانيهما: المشركون، وهم كل من عدا هؤلاء من غير المسلمين[١].

---

(١) للإمام الراحل آية اللّه الشيخ محمد مهدي شمس الدين بحث فقهي استدلالي يتناول بعمق وشمولية مشروعية وأحكام «جهاد الأمة» في الإسلام، وهو محاضرات ألقاها سماحته على مدى سنوات، وصدر منها جزء أول (٤٧٨ صفحة قطع كبير). وفي هذا الكتاب دراسة وافية حول «الجهاد الابتدائي» (وهو القتال المُبتَدَأ من المسلمين لأجل الدعوة إلى الإسلام بإدخال الكفار فيه وحملهم على اعتناقه). والمشهور لدى فقهاء المسلمين تخيير الكفار بين الإسلام أو الخضوع لسلطانه بأداء الجزية والرضوخ لشرائطها أو القتل إن كانوا من أهل الكتاب أو من لهم شبهة كتاب، وإن كانوا من غيرهم، فأما الإسلام أو=

وأما المسلمون، وهم كل من شهد الشهادتين، ولم ينكروا ضرورياً من ضروريات الدين على نحو يستلزم تكذيب النبي ﷺ وجحد الرسالة والنبوة، بأن كانوا متأوِّلين في إنكارهم لما أنكروه، فإن هؤلاء جميعاً

= القتل لا غير.. وقد خالف الإمام هذا المشهور وذهب في بحث طويل تفصيلي إلى «أن أدلة الوجوب المستقاة من آيات الكتاب تدل على أن الطبيعة العامة والراسخة والوحيدة لمهمة الرسول هي البلاغ وعلى عدم معقولية الإكراه في الدين..» كما «إن للآيات المدعى الاستدلال بها على وجوب الجهاد الابتدائي إما غير دالة من حيث عدم الإطلاق فيها، أو هي مقيدة على فرض إطلاقها..».

أما دعوى أن آية: **﴿واقتلوهم حيث ثقفتموهم﴾** من سورة البقرة، «هي ناسخة لجميع ما احتوى على القيود ولكل آية فيها أمر بالموادعة أو الكف عن القتال»، فقد ردها الإمام بشكل دقيق. كما أنه بعد استقرائه لأدلة السنة النبوية المطهرة، قرر أن «جلّ الأحاديث ضعيفة فلا حجية فيها، وأن النادر الذي صحّ من الأخبار ليس ناظراً إلى تشريع أو بيان حكم الجهاد الابتدائي» وخلص بعد دراسة وافية مدققة إلى أن «الأحاديث جميعها غير صالحة للاستدلال من أي وجه فُرض»، واستنتج «بعد فُقدان الدلالة من الكتاب والسنة على المدّعى على عدم مشروعية الجهاد الابتدائي..» كما أنه ناقش دليلي السيرة والإجماع، وختم قائلاً: «هذا تمام البيان في الاستدلال على مشروعية أو عدم مشروعية الجهاد الابتدائي بالمعنى المتقدم وهو أن يكون كفر الكفار بذاته مقتضى تام لقتالهم مطلقاً. وقد رأينا ـ والله تعالى أعلم بأسرار كلامه وأحكامه ـ عدم استفادة مشروعية هذا السنخ، من الأدلة الأربعة جميعها.

ويحتمل أن يكون الأمر قد اختلط على الفقهاء القائلين بوجوبه بين الجهاد الابتدائي بالمعنى الذي حددناه، وبين ما اصطلح عليه في هذه الأعصار **بالحرب الوقائية** التي تستبق وقوع العدوان وتدفعه. فإن كان الأمر كما قلنا عاد نزاعنا معهم لفظياً، وإلا وقعت المخالفة.

وفي مكان آخر من الكتاب المذكور، وعند بحث «علة مشروعية الجهاد» يقرر الإمام «أن علية الجهاد القتالي هي العدوان المعبّر عنه في فقه العامة بالحرابة. فإذا لم يكن ثمة من الكفار عدوان أو تأهب للعدوان على المسلمين فإن قتالهم تحت شعار الجهاد لدعوتهم إلى الإسلام يكون أمراً غير مشروع». وهو يستعرض في هذا الباب الأدلة من الكتاب والسنة (في إعلام جواز القتال إلا مع العدوان، وفي اقتران كل أمر بالقتال بالنهي عن العدوان..).

وعند بحثه شرائط الجهاد تناول شرائط وجوب الجهاد الابتدائي على مبنى القوم في وجوبه وختم استدلاله بالقول «وقد وفقت فيما تقدّم من المباحث على أن الجهاد في حقيقته ليس إلا الدفاعي ولا مشروعية لغيره».

الناشر

مسلمون، وهم جزء من الأمة الإسلامية بالمعنى السياسي ـ الاجتماعي.

ولا يشرع الجهاد ـ بالمعنى المصطلح عليه ـ ضد المسلمين بوجه من الوجوه إلا على نحو من التجوز، كما في إطلاقه في كلمات بعض الفقهاء على قتال البغاة[1]، وعلى بعض موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنه ـ كما قلنا ـ إطلاق مجازي، فلا تثبت في موارد قتال البغاة، ومورد الأمر والنهي أحكام الجهاد المصطلح ولا آثاره كما هو مقرر في محله من الفقه.

وأما المنافقون فقد جرت سيرة النبي ﷺ والأئمة المعصومون عليهم السلام على معاملتهم في الشأن السياسي التنظيمي معاملة المسلمين، وثبتت السنة الشريفة على ذلك، وظواهر القرآن الكريم تقضي به، فما داموا مسالمين يعايشون المسلمين ولا يشهرون عليهم حرباً ولا يبغون فساداً في الأرض، ولا يرتكبون ما يوجب الحدّ، فإنهم عوملوا كما ينبغي أن يعاملوا باعتبارهم مسلمين جزءاً من الأمة بالمعنى السياسي ـ الاجتماعي التنظيمي.

والظاهر ممن تعرض لهذه المسألة من الفقهاء القدماء هو ما ذكرنا.

قال الشيخ الطوسي في التبيان:

«واختلفوا في كيفية جهاد الكفار والمنافقين، فقال ابن عباس: جهاد الكفار بالسيف، وجهاد المنافقين باللسان والوعظ والتخويف. وقيل: جهاد الكفار بالسهم والرمح والسيف، وجهاد المنافقين بإقامة الحدود عليهم. وقال ابن مسعود: هو بالأنواع الثلاثة بحسب الإمكان، فإن لم يقدر فليكفهر في وجوههم، وهو الأعم»[2].

(١) راجع المهذب لابن البراج ج ١ ص ٢٩٨ و٢٩٩ باب من يجب جهاده.

(٢) التبيان ج ٥ ص ٢٥٩ في تفسير سورة (المنافقون).

والظاهر من عبارته ذهابه إلى قول ابن عباس:

القول الثاني موافق له، حيث إن إقامة الحدود على المنافقين أمر يتساوون فيه مع سائر المسلمين، فكل مسلم صحيح الإيمان صادق العقيدة إذا ارتكب ما يوجب الحدّ أقيم الحدُّ عليه.

ولم يظهر لنا وجه القول المنسوب إلى ابن مسعود، وربما كان يقصد جهادهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (تجوزاً في إطلاق لفظ الجهاد) إذا ارتكبوا معصية ولم يؤثِّر فيهم الوعظ، ولم يمكن استعمال الشدة، فيكون الإنكار بالقلب الذي يعبَّر عنه بالإعراض وإظهار الكراهة والرفض لفعلهم، كما سيأتي تفصيل ذلك.

وإلى هذا ذهب الفقيه الراوندي سعيد بن عبد الله (ت: ٥٧٣ هـ)، حيث قال:

«... وإنكار المذاهب الفاسدة لا يكون إلا بإقامة الحجج والبراهين، والدعاء إلى الحق، وكذا إنكار أهل الذمة..»[(١)].

ومن الغريب ما ذهب إليه أبو الصلاح الحلبي (٣٤٧ ـ ٤٤٧ هـ) في شأن المتأولين، حيث قال:

«... وإن كانوا متأولين ـ وهم الذين يتظاهرون بجحد بعض الفروض واستحلال بعض المحرمات المعلومة بالاستدلال كإمامة أمير المؤمنين عليه السلام أو أحد الأئمة عليهم السلام أو مسح الرجلين، أو الفقاع، أو الجري، أو وصف الله تعالى بغير صفاته الراجعة إليه تعالى نفياً أو إثباتاً، أو إلى أفعاله ـ دعوا إلى الحق، ويبين لهم ما اشتبه عليهم

(١) فقه القرآن للراوندي ج ١ ص ٣٦٢. وأيضاً: «وجهاد المنافقين يكون بإقامة الحجة عليهم» فتح القدير للشوكاني ج٢ ص ٣٨٢.

بالبرهان، فإن تابوا قبلت توبتهم، وإن أبوا إلا المجاهرة بذلك قتلوا صبراً»[1].

فإن ما ذهب إليه رضوان الله عليه مخالف لما عليه جمهور الفقهاء من القدماء والمتأخرين، وتشهد النصوص الصريحة من السنة بخلافه.

والظاهر أن الأمر التبس على بعض الفقهاء بين الجهاد بالمعنى المصطلح وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المرتبة الثالثة وهي (الإنكار باليد) في مرتبة استعمال القوة التي قد تستلزم القتل أو الجرح، وسيأتي تفصيل الكلام فيه.

ولا فرق فيما ذكرنا من كون الجهاد بالمعنى المصطلح لا يكون إلا ضد الكفار الذين اتفقت كلمات الفقهاء على تحديدهم بمن تقدم ذكرهم، بين القول باختصاص مصطلح الجهاد بالجهاد الابتدائي (الحرب الهجومية) كما عليه جمهور الفقهاء، أو يشمل الابتدائي والدفاعي كما عليه كثير من الفقهاء، أو أنه يختص بالدفاعي لا غير لعدم تشريع الجهاد الابتدائي بالمعنى المصطلح عليه عند الفقهاء كما نذهب إليه.

أ ـ العنف ضد الأنظمة

إذا تقرر هذا فنقول:

إن مشروعية استخدام العنف المسلح ضد الأنظمة الحاكمة (غير الإسلامية) في البلاد الإسلامية، باعتبار أنه (جهاد) بالمعنى المصطلح، يتوقف على الحكم بكفر أشخاص الهيئة الحاكمة وخروجهم عن الإسلام. ومن دون ذلك لا يمكن القول بمشروعية محاربتهم وقتالهم بقصد قتلهم بعنوان أن ذلك (جهاد) بالمعنى المصطلح.

---

(١) الكافي/ كتاب الجهاد ص ٢٥٠.

ولكن قد عرفت أن الجهاد بالمعنى المصطلح لا يكون إلا ضد الكفار (أهل الكتاب والمجوس والمشركون) وهؤلاء الحكام وأعوانهم مسلمون في ظاهر الحال، معترفون بنبوة محمدﷺ ورسالته، فلا يمكن الحكم بكفرهم، وعلى هذا الأساس فقد حقن الإسلام دماءهم.

ومخالفتهم للإسلام ـ باعتباره نظاماً سياسياً للمجتمع ـ من جهة كونهم يتولون الحكم على أساس نظام غير إسلامي من حيث أساس ومصدر شرعية ذلك النظام، ومن حيث القوانين الوضعية التي ينفذها، ليس سبباً كافياً للحكم بكفرهم المجوز شرعاً لجهادهم بالمعنى المصطلح، لأن موقفهم ليس كفراً مباشراً صريحاً، وليس كفراً ناشئاً من تكذيب النبيﷺ، لأن حالهم لا يخلو من أحد فروض، فهم:

إمّا معترفون بأن هذا النظام مخالف للإسلام، وهم يحكمون على طبقه عصياناً، أو ضرورة بدعوى عدم التمكن من تطبيق الإسلام.

فإن كانوا عصاة، فحكمهم حكم العصاة وليس حكم الكفار الذين يجوز جهادهم بالقتل والقتال.

وإن كانوا متأولين فإمّا أن يكون تأولهم استناداً إلى دعوى الضرورة، فحكمهم حكم المتأولين وليس حكم الكفار الذين يجوز جهادهم بالقتل والقتال(١).

وإما أن يكونوا متأولين بأن هذا النظام موافق للإسلام، أو ـ على الأقل ـ ليس مخالفاً للإسلام، فحكمهم أيضاً حكم المتأولين، ولا يمكن الحكم بكفرهم المجوز لجهادهم بالقتل والقتال، كما ثبت عند الفقهاء من أن المخالف للإسلام بتأول بعض أحكامه عن شبهة مع التصديق والإذعان بنبوة النبي محمدﷺ ورسالته، لا يحكم بكفره، بل يجب

(١) كما تقدم في كلام الحلبي. الكافي ص ٢٥٠.

حواره ومباحثته لإزالة شبهته، كما تقدم ذلك عن القاضي ابن البراج وسعيد بن عبد الله الراوندي.

فقد تبين أنه في جميع الحالات (من العصيان، والتأول بادعاء الضرورة، والضرورة الحقيقية الفعلية، والشبهة) ليس في موقف الأنظمة ـ الخاطىء ـ أو المبرّر ـ ما يستلزم تكذيب النبيﷺ المقتضي للحكم بكفرهم من هذه الجهة.

ولو سلمنا جدلاً بكفر هؤلاء الحكام، فلا دليل على مشروعية جهادهم بالقتل والقتال لأجل إقامة الحكم الإسلامي، مع وجود المندوحة للتوصل إلى ذلك بالعمل السياسي السلمي، والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة لتغيير النظام الحاكم ولو تدريجاً إلى ما يتوافق مع الشريعة الإسلامية.

الخلاصة:

فتحصل من جميع ما تقدم أنه لا وجه من الناحية الشرعية الفقهية لاستعمال العنف المسلح باعتباره (جهاداً) بالمعنى المصطلح، ضد أشخاص الهيئات الحاكمة (الأنظمة) على أساس أنهم كفار يشرع جهادهم، لما عرفت من عدم إمكان الحكم بكفرهم. وهذا لا ينافي مشروعية قتالهم بعنوان آخر غير عنوان الجهاد بالمعنى المصطلح.

الحكّام مسلمون والنظام كافر

ولقائل أن يقول:

إن حكام الأنظمة مسلمون، ومن ثم فلا وجه لمحاربتهم بعنوان (الجهاد بالمعنى المصطلح)، ولكن الأنظمة كافرة، فهي مخالفة للإسلام في أساس شرعيتها (كون الشعب ـ حقيقة أو ادعاءً ـ مصدراً وأساساً لشرعية السلطة) وفي القوانين الوضعية (المستمدة من مصادر قانونية غير الشريعة الإسلامية) التي تطبقها هذه الأنظمة.

وبهذا الاعتبار يجب (جهاد) هذه الأنظمة لإزالتها وإحلال النظام الإسلامي محلها.

والجواب على ذلك:

إن القدر المتيقن هو كون هذه الأنظمة غير إسلامية من حيث كونها لا تعتمد الشريعة الإسلامية مصدراً وحيداً في التشريع القانوني. وأما من حيث أساس شرعية السلطة فإن الخلل فيه هو من حيث عدم لحاظ مبدأ (حاكمية الله) في الجانب التشريعي للدولة والمجتمع، وأما من حيث اعتبار الشعب (الأمة) ـ حقيقة أو ادعاءً ـ مصدراً أو أساساً لشرعية السلطة، فإن هذه هي دعوى علم الكلام الأشعري والمعتزلي[1] الذي نظر لنظام الخلافة الإسلامي.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الشيعة الإمامية ـ في عصر الغيبة ـ حيث أرتأينا ولاية الأمة على نفسها في الشأن التنظيمي للمجتمع والدولة بما في ذلك أسلوب الحكم وتداول السلطة.

والشعوب التي تحكمها هذه الأنظمة شعوب مسلمة تمارس فيها شعائر الإسلام، وحكامها مسلمون، فلا معنى لجهاد هؤلاء ـ بالمعنى المصطلح ـ لإدخالهم في الإسلام، وهو الغاية من الجهاد الابتدائي كما نص على ذلك الفقهاء.

وكون الأنظمة ـ بالمعنى الذي حددناه ـ غير مسلمة غاية ما يقتضيه هو تغييرها بأنظمة على أساس الشريعة الإسلامية، ولكنه لا يلزم باستعمال العنف المسلح بعنوان الجهاد بالمعنى المصطلح لتغييرها بأنظمة على أساس الشريعة الإسلامية. ولا دليل على مشروعية ذلك، بل الدليل على عدم المشروعية قائم. فيتعين العمل لتغيير هذه الأنظمة بالعمل السياسي السلمي والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة. وهذا ما

(١) نظام الحكم والإدارة في الإسلام للمؤلف (آراء الفرق) ص ٩٣ وما بعدها المؤسسة الدولية للدراسات والنشر بيروت.

يقتضيه نظام الموقف الفقهي كما تقدم نقل كلام الطوسي في التبيان والراوندي كما عرفت.

نظام الجَور وحكام الجَور:

وقد يقول قائل:

إن هذه الأنظمة وحكامها تنطبق عليهم مقولة (أنظمة الجور وحكام الجور) وقد أوجب الفقهاء الثورة عليها بالقتال وإزالتها.

والجواب على ذلك:

أولاً: إن موضوع بحثنا (الحكام المسلمون في الأنظمة غير الإسلامية التي يحكم بها المسلمون) يختلف من جهة موضوعية عن (أنظمة الجور وحكام الجور) كما حدده الفقهاء وبحثوا حكم (الخروج عليه).

وثانياً: إن مقولة (أنظمة الجور وحكام الجور) عند الشيعة الإمامية تختلف مفهوماً وماهيةً عنها عند أهل السنة.

وثالثاً: إنه على جميع التقادير لا دليل على مشروعية استعمال العنف المسلح بعنوان (الجهاد بالمعنى المصطلح).

فهنا ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في المائز الموضوعي بين مجال بحثنا وبين (أنظمة الجور، وأئمة/ ولاة/ حكام الجور)، وبيانه:

إن الموضوع الذي نبحث عن حكمه الشرعي هنا هو (استعمال العنف المسلح باعتباره جهاداً بالمعنى المصطلح لتغيير النظام الحاكم بنظام إسلامي). فالهدف من استعمال العنف هو تغيير النظام بتصحيح الأساس الذي يقوم عليه من حيث مصدر الشرعية وتطبيق الشريعة الإسلامية، والمشكلة ليست في الأشخاص وسلوكهم. ومسألة (أنظمة

الجور وأئمة الجور) التي حررها الفقهاء وبحثوا عن حكمها من حيث مشروعية استعمال العنف وعدمها موضوعها أشخاص الحاكمين مع فرض كون النظام إسلامياً ـ من الناحية الشكلية على الأقل، فالمشكلة ليست في النظام وإنما هي في سلوك الأشخاص الحاكمين من حيث كونهم ظالمين لا يطبقون الإسلام بأمانة، أو من حيث كونهم ذوي انتماء سياسي لا يستقيم مع (الإمامة المعصومة) بالإضافة إلى كونهم ظالمين من الناحية السلوكية والتطبيقية.

فطبيعة المسألة في مجال بحثنا عقيدية تتعلق بطبيعة النظام السياسي وأساس شرعيته ومشروعيته، ولا تتعلق بسلوك الأشخاص الحاكمين وأسلوب تطبيقهم للنظام إلَّا بصور فرعية وثانوية.

وطبيعة مسألة (أنظمة الجور وأئمة الجور) سياسية فقهية تتعلق بسلامة وأمانة التطبيق الصحيح للشريعة الإسلامية التي هي شريعة النظام الحاكم وأساس شرعيته.

المطلب الثاني: في الاختلاف المفهومي والماهوي بين الشيعة الإمامية والسنة في مقولة (أنظمة الجور وأئمة الجور)، وبيانه:

إن هذه المقولة عند أهل السنة[1] يراد بها الحكام المسلمون الظالمون للشعب بعدم تطبيق الشريعة الإسلامية ومراعاة أحكامها في سياستهم الداخلية، وأبرز هؤلاء هم الحكّام الذين استولوا على السلطة بالقوة (أمراء التغلب)[2].

وأمّا عند الشيعة الإمامية فيراد بها الحكّام الذين لا يعترفون بمبدأ (الإمامة المعصومة)، وإن كانوا عادلين في سلوكهم مع الشعب، فكل

(١) راجع نظام الحكم والإدارة للمؤلف: ص ١٨١.

(٢) قال التفتازاني في شرح المقاصد: «.. وإذا ثبت الإمام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر إماماً» المصدر السابق.

حاكم للدولة الإسلامية تولّى السلطة وفقاً لمبدأ (الاختيار، أو العهد، أو التغلب) هو من حكام الجور، وتعتبر سُلطته غير شرعية، باعتبار أنه لا يحكم بإذن وتفويض من الإمام المعصوم.

المطلب الثالث: إن المشهور بين الفقهاء المسلمين من الشيعة والسنة هو عدم مشروعية (الخروج) على (أئمة الجور) باستعمال العنف المسلح.

أما الموقف الفقهي السني فمعروف مشهور، وقد ادعى بعضهم الإجماع على حرمة الخروج بالسيف على الإمام الجائر، وقد أوردنا كثيراً من كلمات أعلام الفقهاء والمتكلمين السنة في هذا الشأن في كتابنا (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)[1].

وقد خالف المشهور بعض الفقهاء القدماء منهم الإمام ابن حزم الظاهري، وسيأتي كلامه في فصل لاحق.

ومن المحدثين ذهب السيد محمد رشيد رضا إلى أنه ليس لأفراد الأمة (الخروج على ولي الأمر بالقوة، وأما أهل الحل والعقد فيجب عليهم ما يرون فيه المصلحة الراجحة حتى القتال. .)[2] وسيأتي كلامه المفصل في بحث لاحق.

ولكن هذا أجنبي عن أطروحة (الحركة الإسلامية) في استعمال العنف المسلح، لأن حصر حق الخروج بـ (أهل الحل والعقد) يعني أن تصحيح النظام يجب أن يتم من خلال الجهة التي تستند إليها «شرعية» النظام، وهي (أهل الحل والعقد) لا من خارج هذه الجهة، وهم الناس. فإذا كانت (الحركة الإسلامية) في جانب الخروج بالسيف، و (أهل الحل والعقد) في جانب عدم الخروج، فلا شرعية لاستعمال العنف من قبل الحركة الإسلامية.

(١) ص ١٧٦ وما بعدها.
(٢) كتاب الخلافة/ ص: ٣٣.

وأما الموقف الفقهي الشيعي الإمامي فإن الظاهر المشهور هو المنع من (الخروج) في عصر الغيبة، وقد وردت جملة من الروايات الناهية عن الخروج بالسيف على الحكومات الإسلامية الجائرة قبل ظهور الإمام المنتظر عليه السلام وعمل بها أكثر الفقهاء.

وخالف في ذلك بعض الفقهاء على ما سيأتي بيانه.

ولكن من أجاز الخروج على أئمة الجور واستعمال العنف المسلح من الشيعة والسنة، فقد قيَّد مشروعية ذلك بشرط عدم حصول الفتنة وانقسام الأمة (أو المجتمع السياسي)، وشيوع الفوضى واختلال النظام العام لحياة المجتمع[1]، مع العلم أو الوثوق بكون النتيجة هي إقامة الحكم الإسلامي العادل. ونحن نذهب إلى ذلك، كما سيأتي بيانه.

ولكن هذا كله أجنبي عن محل بحثنا وهو (الجهاد) بالمعنى المصطلح، فإن من ذهب إلى مشروعية الخروج على الإمام الجائر مطلقا، أو ذهب إلى عدم المشروعية مطلقاً، أو فصل بين حالتين باعتبار القيد الذي ذكرناه، فإنهم جميعاً لا يعتبرون هذا الخروج بالسيف ـ نفياً وإثباتاً ـ جهاداً بالمعنى المصطلح.

ب ـ العنف ضد الأحزاب

وأما استخدام العنف المسلح باعتباره (جهاداً) بالمعنى المصطلح ضد الأحزاب غير الإسلامية المنافسة المكونة من أعضاء مسلمين أو التي يغلب وجود المسلمين فيها، مع إعلان المنتسبين إليها بالإسلام، واعترافهم بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ورسالته، فهو غير مشروع بهذا العنوان، لأنهم لا يمكن الحكم بكفرهم المجوِّز لجهادهم. وشأنهم في ذلك شأن الهيئات الحاكمة (الأنظمة) موضوعاً وحكماً. بل إن عدم انطباق عنوان

---

(١) كتاب الخلافة/ ص: ٢٢ و ٣٣.

(الجهاد) على مقاتلتهم وقتلهم أوضح وأولى.

ومما ذكرنا يظهر الحال في استعمال العنف المسلح بعنوان (الجهاد) ضد الأحزاب الإسلامية المنافسة، وإنه لغني عن البيان حرمة قتلهم وقتالهم، وأن ذلك من المحرمات العظيمة والمنكرات الكبيرة تحت أي عنوان من العناوين ولأية ذريعة من الذرائع. والكلام عن (الجهاد) ضد هؤلاء مما يضحك الثكلى، ولا يتفوه به إلا جاهل مضلَّل، أو منافق يريد أن يأكل الدنيا بالدين.

ج ـ العنف ضد الأجانب غير المسلمين في بلاد المسلمين

المراد بالأجانب غير المسلمين هنا هو (الأشخاص، والسفارات، والهيئات الأخرى، والشركات التجارية وغيرها) الموجودون في البلاد الإسلامية بإجازات دخول وإقامة وعمل من قبل حكومات البلاد الإسلامية. ولا تضر إقامتهم وعملهم بالمسلمين، ولا توجد حالة حرب فعلية بين المسلمين وبينهم.

إن هؤلاء الأجانب (كفّار) بالمصطلح الشرعي. وقد دخلوا إلى البلاد الإسلامية بمقتضى إجازات دخول وإقامة وعمل من قبل سلطات تمثل البلاد الإسلامية ذات العلاقة.

وبهذا الاعتبار ينطبق عليهم ما ذكره الفقهاء جميعاً، وأجمعت عليه المذاهب الإسلامية من كونهم (أهل العهد، وأهل الأمان[1] [2]، وأهل

(١)(٢) قال الشيخ الطوسي في المبسوط: ج ٢ ص ١٦ و١٧: «إذا دخل المسلم أو الذمي في دار الحرب مستأمناً فخرج بمال من مالهم ليشتري لهم به شيئاً فإنه لا يتعرض له سواء كان مع المسلم أو الذمي لأن ذلك أمانة معهم وللحربي أمان...».

وقال العلّامة الحلي في تحرير الأحكام: «الرابع: إذا انعقد الأمان وجب الوفاء به بحسب ما فيه من وقت وغيره... ولو انعقد فاسداً لم يجب الوفاء به لكن يجب رد الحربي إلى مأمنه وكذا كل حربي دخل دار الاسلام بشبهة الأمان...».

الذمة)[١]، وهم ليسوا ـ بهذا الاعتبار ـ موضوعاً للجهاد قطعاً.

وهذا العنوان يوجب شرعاً حمايتهم[٢]، وحفظ أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، ويعصمهم من كل اعتداء عليهم. وهذا واجب على الدولة وعلى سائر المسلمين.

ولا شك في أن كل ما دل من الكتاب والسنة على وجوب حماية وحفظ من دخل وأقام في بلاد المسلمين من الكفار الأجانب، يشمل الأجانب غير المسلمين الموجودين الآن في البلاد الإسلامية بإجازة من حكومات هذه البلاد[٣] [٤].

والقول بأن أنظمة البلاد الإسلامية الآن لا ذمة لها، ولا يعتبر عهدها وعقدها شرعاً في أمثال هذه الأمور بالنسبة إلى الأجانب غير المسلمين الذين لا توجد حالة حرب فعلية بين المنسلمين وبينهم قول مردود، فإن عدم شرعية هذه الأنظمة من الناحية الفقهية لا ينفي (صلاحيتها) لإجازة دخول وإقامة وعمل هؤلاء الأجانب ما دامت عقودها وعهودها سليمة عن إيقاع الضرر بالمسلمين أو تقتضيها مصلحتهم على أساس المعاملة بالمثل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الأشخاص الرسميين الذين أعطوا إجازات الدخول والإقامة والعمل مسلمون فلهم ذمة محترمة عند الشارع تشملها الأدلة الدالة على أن

(١) المجموع، محيي الدين النوري: ج ١ ص ٤٣٧: «... فيجوز للكافر أن يقيم فيها ـ يعني سائر بلاد المنسلمين ـ بعهد وأمان وذمة...».

(٢) راجع تفسير القرطبي ج ٨ ص ٧١ حيث قال: «فأمر اللّه نبيّهﷺ في نقض عهد من خاسٍ، وأمر بالوفاء لمن بقي على عهده..» وقال الشريف المرتضى في الانتصار ص ٥٤٢.. من كان معتاداً لقتل أهل الذمة مدمناً لذلك فللسلطان أن يقتله مما انفردت به الإمامية.

(٣) راجع النصوص المتقدمة في الصفحات السابقة.

(٤) قال الشيخ الطوسي في النهاية ص ٢٩٣ «ولا يجوز لأحد أن يؤمّن إنساناً ثم يقتله، فإنه يكون غادراً» والتعبير بالإنسان مطلق يشمل المسلم والكافر بأنواعه. راجع تحرير الأحكام للعلاّمة ج ٢ ص ١٤٧ وراجع المبسوط ج ٢ ص ٩... لأن ذلك أمانة وللحربي أمان.

المسلمين (يسعى بذمتهم أدناهم)[1].

على أن السيرة القطعية من جميع المسلمين في عصر أئمة أهل البيت المعصومين‌عليهم‌السلام قد جرت على تصحيح هذه الذمة وترتيب الآثار التكليفية والوضعية عليها.

وهذه السيرة دليل على أن هذه الذمة صالحة للتأثير، ويترتب عليها الأثر الشرعي الوضعي بالنسبة إلى الأجانب بصرف النظر عن شرعية أو عدم شرعية النظام الحاكم صاحب الذمة، الذي أعطى لهؤلاء الأجانب إجازات الدخول والإقامة في بلد المسلمين.

وكون هؤلاء الأجانب ينتمون إلى حكومات تتبع سياسات مخالفة لمصلحة المسلمين، لا يجعلهم مسؤولين عن سياسة حكوماتهم بنحو يبرر قتلهم أو جرحهم أو أسرهم أو مصادرة أموالهم. وهم بالنسبة إلى حكومات بلادهم على قسمين:

أحدهما: الأشخاص والهيئات والشركات التجارية والصناعية وغيرها الذين يحملون جنسية البلد الأجنبي، ولكن لا علاقة لهم بالنظام الحاكم، وليسوا من أعضاء الهيئة الحاكمة في ذلك البلد.

ثانيهما: الأشخاص والهيئات الذين هم جزء من الهيئة الحاكمة، من قبيل أعضاء السفارات والبعثات العسكرية، وما إلى ذلك.

فأما من كان من الأجانب غير المسلمين من القسم الأول، فلا يجوز الاعتداء عليهم بالقتل والجرح والأسر ومصادرة الأموال. بل

(١) قال الإمام علي‌عليه‌السلام: «يجير على أمتي أدناهم». وعن رسول الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله: «المسلمون أخوة تتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد عن من سواهم،... وقد سُئل الإمام الصادق‌عليه‌السلام عن معنى قوله...: يسعى بذمتهم... : قال: لو أن جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين فأشرف رجل فقال: اعطوني الأمان حتى ألقى صاحبكم وأناظره فأعطاه أدناهم الأمان وجب على أفضلهم الوفاء به». ميزان الحكمة للري شهري ج ١ ص ٢١٨.

يجب الوفاء لهم بالعهد والأمان بحفظهم وحمايتهم، ولا وجه لتحملهم وزر سياسات حكومتهم.

وهؤلاء من أظهر مصاديق الاستثناء في الآية الكريمة:

﴿... إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ۝٤﴾[1].

وأمّا من كان منهم من القسم الثاني. واقتضت مصلحة المسلمين قطع العلاقة مع حكومتهم ومخاصمتها، فإن غاية ما يقتضيه ذلك هو إخراجهم من البلد المسلم بالطرق والأساليب المتعارف عليها في المجتمع الدولي، وفي المهل المتعارفة حسب المعاهدات والمواثيق الدولية التي تنظم العلاقات بين الدول، والمسلمون في عصرنا ملزمون بمراعاتها من جهة التزامهم بالمواثيق المذكورة وعلاقتهم بمنظمة الأمم المتحدة والمنظمات الدولية الأخرى.

ولا يوجد أي مبرر شرعي لمعاملة هؤلاء الأجانب بالقتل والجرح والأسر والضرب، وإتلاف الأموال ومصادرتها، في حالة عدم ارتكابهم لجرائم تقتضي معاقبتهم. وفي هذه الحالة فإن مرجعهم هو القضاء لمحاكمتهم والحكم عليهم من دون فرق بين أن تكون سياسة حكومتهم ملائمة أو غير ملائمة لمصالح المسلمين.

ويؤيد ما ذكرنا، بل يدل عليه، أننا لم نجد في السيرة النبوية وسيرة أئمة أهل البيت المعصومين عليهم السلام أية ممارسة للاغتيال السياسي وللإرهاب السياسي مع توفر الدواعي إلى ذلك، وتوفر أسباب التمكن منه والقدرة عليه، ومع طول الزمان واختلاف الأحوال.

(١) سورة التوبة/ مدنية: ٩/ الآية: ٤.

ولو كان هذا الأسلوب مشروعاً لمارسه النبيﷺ والمسلمون الأولون ولمارسه أئمة أهل البيتعليهم السلام، فعدم وقوعه دليل على عدم مشروعيته. بل لقد وردت الروايات في السنة الشريفة وتظافرت بما قد يبلغ حدَّ التواتر في النهي عن الغدر والغيلة في حالة الحرب، فيكون النهي عن ذلك في حالة السلم بطريق أولى[1].

والخلاصة من جميع ما تقدم أن هؤلاء الأجانب ـ بقسميهم ـ ليسوا موضوعاً للجهاد بالمعنى المصطلح، فيكون استعمال العنف المسلح ضدهم باعتباره جهاداً، أمراً غير مشروع.

المرجعية في تقدير الموقف من الأجانب غير المسلمين:

ثم إن تقدير الموقف في هذه الحالة، والحكم بأن سياسة هذه الدولة الأجنبية أو تلك مخالفة لمصلحة المسلمين، وتقدير كيفية الردّ على هذه السياسة، وأنه يكون بقطع العلاقات أو المحاربة أو غيرهما، لا يكفي فيه تقدير وفهم شخص واحد ورأيه، ولا مجموعة من الأشخاص ذات هوًى واحد ورؤية واحدة، ولا حزب من الأحزاب بمفرده. بل لا بد لذلك من (شورى) يشترك فيها أشخاص وهيئات متنوعون في رؤيتهم السياسية، من ذوي الشأن والأهلية في المسلمين في البلاد التي يقوم الإسلاميون فيها بالعنف المسلح ضد هؤلاء الأجانب.

ويدخل في تشخيص الموقف المناسب من الناحية الشرعية والسياسية جميع الآثار السلبية التي يمكن أن تنشأ من هذا العمل بالنسبة إلى المسلمين بوجه عام (على مستوى الأمة والمنطقة) وعلى مسلمي البلد الذي يبحث وضع الأجانب فيه.

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢١ تحريم الغدر والقتال مع الغادر. وراجع مستدرك الوسائل باب ١٨ جواز إعطاء الأمان ووجوب الوفاء به ج ١١ ص ٤٣.

د ـ العنف المسلح ضد الأجانب في بلادهم

وأما استعمال العنف المسلح ضد الأجانب في بلادهم، من قبيل قتل الأشخاص، وأعمال التفجير والنسف ضد المحلات التجارية والمرافق العامة، وخطف الطائرة والسفن وما إلى ذلك، فإن الأمر فيه كما تقدم في الموارد الأخرى، حيث أنه لا ينطبق عليه عنوان الجهاد بالمعنى المصطلح، فلا يكون مشروعاً بهذا العنوان.

وقد نص الفقهاء[١] ـ استناداً إلى الأدلة الخاصة والقواعد العامة ـ على أن المسلم إذا دخل إلى بلاد أهل الحرب بعهد وأمان منهم (وهما، في عصرنا، ما تعارف بين الدول من سمات الدخول ـ VISA ـ والإقامة التي تعطيها الحكومات للوافدين إلى بلاده من البلاد الأخرى) فجب عليه أن يكون ملتزماً ووفياً بالعهد والأمان لهم في بلادهم، ولا يجوز له أن يغدر بهم بسرقة أموالهم وإتلافها، فضلاً عن قتلهم أو جرحهم. وإذا أتلف لهم مالاً أو نفساً فهو ضامن لما أتلفه، ويجب عليه أداء الحق إلى أهله[٢].

هـ ـ العنف المسلح ضد المنكرات

وأما القيام بأعمال العنف المسلح ضد محلات الخمور والمقامرة وسائر أماكن ومجالس اللهو المحرم والأعمال المحرمة، بنحو يسبب إتلاف الأموال والممتلكات المحترمة، وقد يسبب القتل والجرح لممارسي الأعمال المحرمة أو لغيرهم ممن لا علاقة لهم بهذه المنكرات من سائر الناس، فلا شك ولا ريب من الناحية الفقهية في عدم انطباق

---

(١) وتقدمت بعض كلمات الفقهاء في الصفحات السابقة.

(٢) المهذب ج ٢ ص ١٨ «.. وإذا دخل مسلم دار الحرب بأمان واشترى أرضاً من أراضي الحرب ودفعها إلى حربي مزارعة كان ما يخرج بينهما على ما يشترطانه. وهكذا القول إن أخذ مسلم أرض حربي بالنصف.

عنوان (الجهاد) بالمعنى المصطلح عليه، ومن ثم فإن استعمال العنف المسلح باعتباره جهاداً لقمع هذه المنكرات خطأ في التطبيق.

إن استعمال العنف المسلح ضد هذه المنكرات قد ينطبق عليه عنوان (النهي عن المنكر). وسيأتي البحث عن حكمه في محله من هذه الدراسة.

الخلاصة:

فظهر من جميع ما تقدم أن استعمال العنف السياسي المسلح باعتباره (جهاداً) بالمعنى المصطلح في داخل البلاد الإسلامية وخارجها، في جميع الموارد، غير مشروع. وإذا كان استعمال العنف المسلح في هذه الموارد مشروعاً ولم يكن محرماً في الشريعة الإسلامية، فلا بدَّ أن يكون مندرجاً في عنوان آخر غير عنوان (الجهاد) بالمعنى المصطلح.

وقد قدمنا أن مجال البحث في هذه الدراسة هو العنف السياسي المسلح باعتبار اندراجه في العناوين التي وردت في الشريعة الإسلامية، وهي: الجهاد، وقتال البغاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مرتبة استعمال القوة، والدفاع عن النفس. وننتقل إلى البحث عن حكم استعمال العنف المسلح بعنوان قتال البغاة.

الباب الثاني

قتال البغاة

جريمة البغي في كلام الفقهاء عرفها البعض بأنها الخروج على الإمام صاحب السلطة الشرعية. ويمكن أن ينطبق عليها المصطلح الحديث (جرائم أمن الدولة).

ابن حزم يرى أن الحكام الخارجين على الشرع (بغاة).

قال ابن حمزة الطوسي، وابن إدريس:

إن قتال البغاة على ثلاثة أضرب: واجب، وجائز، ومحظور.

«فالأول ما اجتمع فيه أربعة شروط: كونهم في منعة لا يمكن تفريق جمعهم إلا بالقتال. وخروجهم عن قبضة الإمام منفردين عنه في بلد أو غيره. ومباينتهم بتأويل سائغ عندهم، فإن باينوا بتأويل غير سائغ كانوا محاربين. واستنهاض الإمام إياهم للقتال.

والثاني ما يكون دفعاً عن النفس.

والثالث إذا كانوا في قبضة الإمام غير ممتنعين[1].

(١) عماد الدين بن حمزة الطوسي، الوسيلة إلى نيل الفضيلة/ ص: ٢٠٥، وراجع الدروس للشهيد الأول ج ٢ ص ٤٣، وراجع السرائر ج ٢ ص ١٥.

والمعروف أن (البغي) في المصطلح الفقهي هو «خروج جماعة مسلحة على الحكومة الشرعية (الإمام) ومحاربتها» وبعبارة أخرى، هو: تمرد وعصيان مسلح ضد الحكومة الشرعية قد يكون هدفه قلب نظام الحكم بالقوة، وقد يكون هدفه اقتطاع جزء من البلاد، والاستقلال به عن الدولة.

ومثال الأول حركة طلحة والزبير وحركة الخوارج ضد حكومة الإمام علي عليه السلام. ومثال الثاني عصيان معاوية بن أبي سفيان بالولاية على الشام.

وقد وسَّع بعض الفقهاء دائرة مفهوم البغي فلم يقصره على العصيان المسلح ضد الحكومة الشرعية، بل عممه لما يشمل قسماً من المجتمع الأهلي، ومنهم ابن البرّاج الذي قال: «... ولا فرق في وجوب قتال الباغية بين أن تكون باغية على طائفة من المؤمنين، وبين أن تكون بغت على الإمام...»[1]. ومقتضى إطلاق الآية الكريمة هو هذا التعميم، فإن قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟...﴾[2] يشمل بإطلاق لفظ (طائفتين) يشمل ما إذا كان الخارجون في مقابل الحكومة الشرعية، وهي تمثل (طائفة) أو مقابل فئة من المجتمع الأهلي.

والظاهر من الشروط التي ذكروها كون البغاة يمثِّلون ما يدَّعى الآن (ثورة مضادة).

فالشرط الأول يقتضي كونهم قوة انفصالية مسلحة.

والشرط الثاني يقتضي كونهم قد أعلنوا الانفصال وخرجوا على السلطة الشرعية فعلاً.

والشرط الثالث يقتضي كون الأطروحة السياسية التي استندوا إليها

---

(١) القاضي ابن البرّاج، المهذب/ ج ١ ص ٣٢٥. ومحمد بن إدريس/ السرائر.

(٢) سورة الحجرات/ مدنية: ٤٩/ الآية: ٩.

سائغة ومبررة من الناحية النظرية العقيدية عندهم، وأمّا إذا نفَّذوا عصيانهم استناداً إلى أطروحة غير مبررة عندهم فإنهم يكونون مجرد مجرمين خارجين على القانون، ويعاملون بهذا الاعتبار، ولا يعتبرون حركة سياسية.

أما في حالة اجتماع الشروط الثلاثة فهم حركة سياسية تعامل بالحوار والموعظة ما دامت لا تشهر السلاح ولا تقاتل، فإذا مارست العصيان المسلح جاز قتالها.

وهذا يقتضي أنها ما لم تقاتل فإنها تمثل معارضة سياسية ليس للدولة والحكومة الشرعية حق قمعها بالقوة. وهذا باب واسع يستفاد منه إقرار الشريعة الإسلامية لحق الاختلاف والتمايز السياسي. وقد عامل الإمام علي عليه السلام الخوارج على أساس هذا المبدأ.

وفي حالة تحقق الشروط المذكورة فإن مشروعية قتالهم موقوفة على قرار السلطة العليا في الدولة (الإمام) ولا يجوز لأي أحد من القوى السياسية في المجتمع أو المراكز السياسية في الدولة أن يتخذ قراراً بقتالهم من دون إذن (الإمام) وهذا الحكم موضع اتفاق الجميع.

قال الشيخ الطوسي:

«ولا يجوز لأحد قتال أهل البغي إلا بأمر الإمام»(١).

وقال ابن البرّاج:

«. . . وإذا بلغ بعض خلفاء الإمام على بعض المواضع اجتماع قوم على الخلاف والخروج على شق عصا المؤمنين لا يقاتلهم حتى يطَّلع الإمام على أحوالهم، وينتظر أمره فيهم. . .»(٢).

---

(١) النهاية/ ص: ٢٩٦ طبعة دار الأندلس.

(٢) المهذب/ ج ١ ص ٣٢٥.

وهذا الحكم في البغاة، وهو شرعية وجواز قتالهم إذا توفرت شروطه، منحصر فيما إذا كان البغي على الحكومة الشرعية من حيث مصدر شرعية السلطة، بحيث كان نصبها وحكمها واجداً لشروط الصحة في الشريعة الإسلامية، وأمّا إذا لم تكن كذلك، بأن كانت من أنظمة الجور، وكان الحاكم من حكام الجور بحسب المصطلح الفقهي ـ الكلامي، فإن حكم (الخارجين/ البغاة) على (النظام الجائر والحاكم الجائر) يكون مختلفاً، بحيث أنه لا يجوز للمسلمين أن يقاتلوا هؤلاء الخوارج.

قال الشيخ الطوسي ومحمد بن إدريس الحلّي:

«ومن خرج على إمام جائر لم يجز قتالهم على حال»[١].

وقال يحيى بن سعيد الهذلي (٦٠١ ـ ٦٨٩ هـ) ما معناه: «أنه إذا استنفر الإمام الجائر المسلمين للنهوض معه لحرب البغاة عليه فلا يجاب إلى دعوته»[٢]. وظاهره عدم الجواز.

وهذا الحكم يستفاد من وصية الإمام علي عليه السلام المشهورة في شأن الخوارج بعده، وهي قوله: «لا تقاتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه»[٣].

وهذا النهي يدل على عدم جواز التصدّي لهم وقتالهم وردعهم عن محاربة النظام الجائر والحاكم الجائر.

---

(١) النهاية/ ص: ٢٩٧ طبعة دار الأندلس بيروت، والسرائر ج ٢ ص ١٥ مؤسسة النشر الإسلامي.

(٢) الجامع للشرائع/ وهذا نص كلامه: «... الباغي من لم يدخل فيما دخل فيه المسلمون: من بيعة الإمام، أو نكث بيعته فعلى من استنفره الإمام لقتالهم النفور معه.

ولا يُجاب إلى ذلك إمام جائر. الجامع للشرائع ص ٢٤١ مؤسسة سيد الشهداء.

(٣) وغيرها/ الوسائل: ١٥/ ٦٠ ـ ٦٣. الجهاد. أبواب جهاد العدو. الباب: ٢٦/ ح: ٣، ٤ و١٣. شرح النهج لابن أبي الحديد ج ٥ ص ٧٨. وفي الوسائل (لا تقتلوا).

ولكن عدم جواز قتال الأمة لهم، لا يدل ولا يلازم جواز خروجهم ومشروعيته، فيمكن أن يكون خروجهم غير مشروع، ولكن إذا خرجوا على مسؤوليتهم فإنه لا يجوز للأمة أن تقاتلهم. وبالجملة فإن مشروعية خروجهم تحتاج إلى دليل مستقل، ولا يكفي فيها عدم جواز مقاتلتهم.

بعد بيان هذه الجوانب لقضية البغاة وقتالهم، نقول:

إن مفهوم (البغي والبغاة) في المصطلح الفقهي يتقوم بوجود جهة سياسية تتمتع بالشرعية الإسلامية سواء أكانت حكومةً أو جماعةً من المسلمين تخرج عليها جماعة سياسية لا شرعية وتستعمل ضدها العنف المسلح، فيجوز للجهة المعتدى عليها أن ترد على العدوان، وتكون حربها شرعية وعادلة.

وهذا أجنبي عن مجال بحثنا وهو استعمال الحركة الإسلامية للعنف المسلح ابتداءً ضد خصومها السياسيين (الأنظمة، الأحزاب المنافسة، الأجانب) وضد المنكرات.

فلا يصدق على الأحزاب المنافسة أنها باغية بالمعنى المصطلح سواء أكانت هذه الأحزاب غير إسلامية أو إسلامية، إذا لم تستعمل السلاح ضد الحركة الإسلامية. كما لا يصدق على الأجانب أفراداً وهيئات وشركات أنهم بغاة بالمعنى المصطلح إذا لم يقاتلوا الحركة الإسلامية.

ففي هاتين الحالتين لا يمكن الحكم بجواز استعمال الحركة الإسلامية للعنف المسلح ابتداءً بعنوان (قتال البغاة).

كما لا معنى للحكم بجواز استعمال العنف المسلح ابتداءً ضد المنكرات الشرعية وأماكن الاتجار بها وممارستها، بعنوان (قتال البغاة) وهذا واضح. وهو لا ينافي جواز استعمال العنف ضدها بعنوان آخر.

وأما الأنظمة فيتوقف الحكم بجواز استعمال العنف ضدها على

صدق (البغي بالمعنى المصطلح) عليها من الناحية الموضوعية، بحيث يكون النظام اللاإسلامي (باغياً) على الحركة الإسلامية، ويتوقف على أن يواجه النظام الحركة الإسلامية بالقتال. فإذا لم يصدق عنوان (الباغي) من الناحية الموضوعية على النظام، أو صدق، ولكن النظام لم يقاتل الحركة الإسلامية، فلا يمكن الحكم بمشروعية استعمال العنف المسلح ضد الأنظمة باعتبارها (باغية) بالمعنى المصطلح.

أما الصدق الموضوعي، فالظاهر أن الأدلة الخاصة بمسألة البغاة لا تدل على اعتبار نظام الجور باغياً بالمعنى المصطلح على المعارضين له والخارجين عليه، وهذا لا ينافي عدم شرعيته في نفسه، وكونه ـ بالمعنى العام للبغي ـ باغياً على المجتمع السياسي المحكوم له بكامله، وليس على الحركة الإسلامية وحدها. والظاهر من كلمات الفقهاء أنهم لم يفهموا من الأدلة اعتبار الأنظمة الجائرة باغية بالمعنى المصطلح. وقد يتوهم من عبارة القاضي ابن البرّاج إرادة ما يعم ذلك. ولكن الظاهر أن مراده بغي جماعة من المجتمع الأهلي على جماعة أخرى منه، وليس ما يعم بغي النظام على جماعة من الأهالي.

ولعل ما يؤيِّد ذلك أنه ذهب في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى اشتراط أن (يعلم الآمر والناهي ـ أو يغلب في ظنه أنه لا ضرر يلحقه في ذلك ولا غيره من الناس لا في حال الأمر والنهي ولا فيما بعد هذه الحال من مستقبل الأوقات) كما قال في المهذب.

ولو سلمنا صدق (الباغي) بالمعنى المصطلح على النظام الجائر، فإن مشروعية استعمال العنف المسلح ضده بعنوان (قتال البغاة) يتوقف على أن يستعمل النظام العنف المسلح ضد الحركة الإسلامية، فلو لم يفعل فلا دليل على مشروعية استعمال العنف المسلح ضده ابتداءً كما هو المفروض في مجال بحثنا.

الباب الثالث

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تمهيد: موضوع الأمر والنهي، ومورد البحث

١ ـ موضوع الأمر والنهي

للمأمور والمنهي حالتان:

إحداهما: أن يكون متلبساً بالمعصية فعلاً بأن يكون تاركاً للمعروف، وفاعلاً للمنكر.

ثانيهما: أن لا يكون متلبساً بالمعصية فعلاً. ولكن يعلم منه عزمه على ارتكاب المعصية بترك المعروف وفعل المنكر.

والحالة الأولى هي القدر المتيقن من أدلة وجوب الأمر والنهي.

وأما الحالة الثانية فقد يقال: إن الأدلة لا تشملها بعدم وقوع المعصية في الخارج.

ويمكن الرد على ذلك بأن الأدلة شاملة لهذه الحالة من جهة العلم بأن مراد الشارع هو إعدام جميع منافذ الوجود على المعصية التي يطلب إبقاؤها في حالة العدم. وهذا المعنى تدل عليه مطلقات وجوب الأمر

والنهي، حيث إن الظاهر منها ليس الرفع فقط وإنما طلب الدفع أيضاً.

والظاهر من أبي الصلاح الحلبي، بل صريحه شمول الأدلة لهذه الحالة، حيث قال في عداد الشروط المعتبرة:

«... ومنها غلبة الظن بوقوع القبيح والإخلال بالواجب مستقبلاً... واعتبرنا قوة الظن بما يتوقع دون الماضي، لأن الغرض بهذا التكليف وقوع الواجب وارتفاع القبيح، والماضي لا يتقدر هذا الواجب فيه..»[١].

ولكن يمكن المناقشة في ذلك بأن المكلف إذا لم يكن متلبساً امتنع أمره ونهيه بالفعل وعنه لعدم تلبسه، فلا بد أن يتوجه الأمر والنهي إلى نيته وعزمه بأن يقال لا ينوي ترك المعروف وفعل المنكر أو لا تعزم عقلاً على ذلك، وهذا لا تشمله أدلة الأمر والنهي قطعاً وصدق المعصية على صرف النية ـ ما لم تتجسد في فعل خارجي ـ أول الكلام، والروايات دالة على عدم المؤاخذة على نية المعصية ما لم تقع، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن الأمر والنهي قد يكونا في بعض الحالات مما فيه نحو تصرف في الغير وإعمال ولاية عليه، فلا يكون مشروعاً لاندراجه في الأصل الأولي في باب الولاية وهو عدم ولاية أحد على أحد، وقد علم الخروج عن هذا الأصل في موارد التلبس الفعلي بالمعصية بمقتضى أدلة الأمر والنهي، أما موارد عدم التلبس الفعلي فتبقى مندرجة في الأصل الأولي، وإن كانت نية المعصية موجودة. والله أعلم (فتأمل).

٢ ـ مورد البحث في هذا الفصل أمران

الأول: في صدق أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على

(١) الكافي في الفقه/ ص: ٢٦٥ مكتبة أمير المؤمنين.

الموارد المتعلقة بالقضية السياسية للمجتمع والدولة، وهي الأنظمة الحاكمة والأحزاب السياسية المنافسة، وغيرهما وهذا بحث عن الموضوع.

الثاني: في أنه ـ على تقدير كون هذه الموارد من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ هل يجوز شرعاً استعمال أسلوب العنف المسلح ابتداءً في الأمر والنهي في هذه الموارد أم أنه غير مشروع في الإسلام؟

وهذا بحث عن الحكم.

الأمر الأول: انطباق الأدلة على الشأن السياسي وعدمه

لم يرد في الأدلة من الآيات والروايات تحديد للمراد من المعروف والمنكر، وإنما وردت في بيان أصل التشريع أو في بيان الشروط والكيفيات، أو في الحث على امتثال هذا التكليف والتحذير من تركه أو التهاون فيه.

وما كان هذا شأنه من الموضوعات الشرعية فإن العرف العام للمتشرعة هو المرجع فيه، مع ما يستفاد من مشخصات الموضوع من الأدلة الواردة في الشروط والكيفيات.

ولا شك في أن جميع الواجبات والمحرمات العينية في الشريعة المطلوب فعلها وتركها من المسلم بما هو مسلم ـ بصرف النظر عن وجود الحكومة وعدمه، وبصرف النظر عن كون الحكومة إسلامية أو غير إسلامية ـ مرادة من أدلة الأمر والنهي. وذلك من قبيل الصلاة والصوم والحج والزكاة والخمس والحجاب وصناعة الخمر واستعمالها والزنى والقمار والغيبة والكذب والقتل والسرقة، وما إلى ذلك.

وأما التكاليف المتعلقة بالشأن السياسي من قبيل وجوب إقامة

الحكومة الإسلامية أو تصحيح نهجها إذا انحرفت، أو مقاومة الجماعات المخالفة للشرع في الشأن السياسي فهل هي من جملة مصاديق موضوع التكليف بالأمر والنهي أم لا؟ من قبيل إقامة الدولة ونصب الحكومة الإسلامية، ومعارضة الحكومات الإسلامية المنحرفة أو غير الإسلامية التي يتولى السلطة فيها مسلمون، ومعارضة الأحزاب والقوى السياسية الإسلامية أو غير الإسلامية المنافسة، على نحو استعمال العنف المسلح في الأمر والنهي؟

ذهب بعض الفقهاء إلى اعتبار الجهاد الابتدائي (جهاد الدعوة) من مصاديق الأمر والنهي[1].

وهذا يقتضي كون الشأن السياسي بالنسبة إلى الأنظمة الحاكمة والأحزاب السياسية من مصاديق التكليف بالأمر والنهي من وجه أولى. ويظهر من بعضهم دخول الحكومات الإسلامية المنحرفة (أمراء التغلب والجور) في باب الأمر والنهي، وإن اختلفوا في الأسلوب، وهل يقتصر الأمر على الأمر والنهي باللسان أو يجب الأمر والنهي باستعمال القوة وإن بلغت حدَّ الحرب واستعمال السلاح.

وذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى تعميم التكليف بالأمر والنهي إلى ما يشمل (جهاد الدفاع) وبهذا الملاك (الدفاع) عمموا الحكم لمقاومة الحكومات الإسلامية المنحرفة والحكومات غير الإسلامية.

ولا شك في أن الأخذ بإطلاق المعروف والمنكر يقتضي دخول جميع ما يصدق عليه ذلك. حيث إن من المعلوم أنه ليس المراد من المعروف ما يعرف بمعنى العلم به ومن المنكر غير المعروف بمعنى غير المعلوم، فهذا ما لا يقول به أحد. وإنما المراد من المعروف ما يستحق

(١) الفقيه النجفي، الشيخ محمد حسن. جواهر الكلام: ٢١/ ٣٦١.

الوجود والتحقق في عالم الواقع الموضوعي بحسب حكم الشرع والعقل، ومن المنكر ما يجب أن يبقى في حالة العدم لأنه لا يستحق الوجود بحسب حكم الشرع والعقل، وإذا وجد يجب إعدامه وقطع إمكان وجوده.

ولكن الكلام في أن المراد من المعروف والمنكر في أدلة التكليف بالأمر والنهي هو مطلقهما الذي يدخل فيه كل ما يستحق الوجود وكل ما يستحق العدم، أو أن المراد من ذلك حصة خاصة؟

إن هذه المسألة لم تحرر في كلام الفقهاء من القدماء والمتأخرين، ولم يبحثوا في (المنكر السياسي) العام من قبيل الحكومات غير الإسلامية التي يتولاها مسلمون والأحزاب غير الإسلامية، لعدم وجود هذه الأشكال السياسية التنظيمية في الحياة العامة للمسلمين. وما كان موجوداً هو (حكومات التغلب وأمراء وحكام الجْور) وهي سلطات إسلامية تتولى الحكم باسم الشرع الإسلامي وتسيء تطبيقه في الشأن السياسي والاقتصادي والاجتماعي (قضية الحرية السياسية).

والظاهر من جمهور الفقهاء أنهم فهموا من الأدلة إرادة خصوص الواجبات والمحرمات العينية على آحاد المكلفين، دون القضايا السياسية العامة.

ويدل على هذا الفهم التبويب الفقهي الذي اتبعه معظم المؤلفين، فقد خصّوا (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) بباب فقهي مستقل مقابل أبواب (الجهاد، وأحكام البغاة، والحدود، والحرابة.. وغيرها)، وهي أبواب ذات صلة بالتكوين السياسي للمجتمع والدولة.

كما يظهر ذلك من الأمثلة التي ذكروها في أبحاثهم، واقتصروا فيها على التكاليف العينية الفردية، ولم يتعرضوا لأمثلة من الحياة السياسية مما يتعلق بالدولة وتكوينها.

ويظهر هذا الفهم من بعض عباراتهم من قبيل قول الشيخ المفيد

(٣٣٦ ـ ٤١٣ هـ) في شأن المتولي من قبل حكام الجور:

«.. وهذا فرض متعين على من نصَّبه المتغلب لذلك على ظاهر خلافته له أو الإمارة من قبله على قوم من رعيته، فيلزمه: إقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجهاد الكفار ومن يستحق ذلك من الفجّار..»[(١)].

وإلى هذا ذهب المحقق الكركي، فقد أشكل على تعريف االجهاد بأنه: «قتال الكفار ومن جرى مجراهم لإعلاء كلمة الإسلام» بقوله: «ويرد عليه قتال الكفار للأمر بالمعروف، فإنه إعلاء لكلمة الإسلام وليس جهاداً»[(٢)].

وقد قال في مناقشة الاستدلال على جواز تولي الفقيه للقضاء من قبل الحاكم الجائر: «وقد استُدل له بأنه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس بواضح، لأن الحكم والإفتاء واقامة الحدود باب منفرد عن باب الأمر والنهي، وقد سبق في الأمر والنهي ما ينبه على ذلك»[(٣)].

وقد اشترط مشروعية القتل والجرح في الأمر والنهي بإذن الامام عليه السلام، وعلق جواز ذلك في عصر الغيبة على جواز إقامة الحدود وعدمه[(٤)].

وهذا يقتضي أن القتل والجرح بإذن الإمام عليه السلام ليس بملاك كونها من مصاديق الأمر والنهي، وإنما بملاك كونها من صلاحيات السلطة السياسية للحكومة الإسلامية بما هي حاكمة للأمة، كما سيأتي بيانه.

وهذا هو صريح العلّامة في القواعد، حيث عدَّ من فروض الكفايات في مقابل الجهاد «الأمر بالمعروف».

(١) المقنعة ص ٨١٠ طبعة جماعة المدرسين.

(٢) جامع المقاصد: ٣/ ٣٦٥.

(٣) جامع المقاصد: ٣/ ٤٩٠.

(٤) جامع المقاصد: ٣/ ٤٩٠.

وصرح في الجواهر في الرد على كشف اللثام: «وما ذكره في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير مسألة الدفاع التي لا إشكال في إباحة ذم الظالم فيها بخلاف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1]. وقال أيضاً في الرد على القائل بلزوم الترتيب في دفع من اطلع على عورات قوم، بقوله: «... وأوضح منها فساداً دعوى أن ذلك كله من باب الأمر بالمعروف المعلوم ثبوت الترتيب فيه، ضرورة خروج باب الدفاع عنه، ولذا أُهدِر دم المدفوع فيه دونه...»[2].

فإن جعل الأمر والنهي في مقابل الجهاد وقتال البغاة وإقامة الحدود يدل على أن المراد عنده منهما خصوص المعروف والمنكر من التكاليف الشخصية الفردية للمسلم.

ولعل هذا الفهم الفقهي ناشىء من أمرين:

الأول: الشروط التي وردت في الروايات الخاصة، فإن بعض هذه الشروط يقتضي اختصاص تكليف الأمر والنهي بالمنكر والمعروف الفرديين، فقد أجمع الفقهاء ـ استناداً إلى الروايات الخاصة ـ على اشتراط (الأمن من الضرر في الحال وفي الاستقبال على الآمر والناهي وعلى غيره من الناس) وقد صرَّحوا بأن الضرر يشمل المعنوي والمادي الشخصي والمالي.

ولا يخفى أن اعتبار هذا الشرط لا يتناسب مع جعل المسألة السياسية مورداً للأمر والنهي، لأن الأمر والنهي فيها ـ خاصة استعمال العنف المسلح ـ يلازمان وقوع الضرر على الآمر والناهي وعلى غيرهما غالباً.

الثاني: بعض الروايات التي يستفاد منها اختصاص التكليف بما ذكرنا:

(١) جواهر الكلام: ٤١/ ٦٥٥ (الحدود).

(٢) جواهر الكلام: ٤١/ ٦٦١ (الحدود).

منها رواية يحيى الطويل عن الإمام الصادقعليه السلام، قال:

«إنما يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن فيتَّعظ أو جاهل فيتعلم، وأمّا صاحب سوط أو سيف، فلا»[1].

ومنها رواية المفضل بن يزيد عن الإمام الصادقعليه السلام، قال:

«.. يا مفضل: من تعرَّض لسلطان جائر فأصابته بلية لم يؤجر عليها، ولم يرزق الصبر عليها»[2].

فإن ظاهرهما اختصاص التكليف بالأمر والنهي بغير القضايا المتعلقة بالسلطة السياسية.

ولقائل أن يقول:

إن ما ورد في رسالة الإمام الحسينعليه السلام إلى أخيه محمد بن الحنفية (رض) ـ على تقدير صحة سندها ـ يدل بصراحة على أن التكليف بالأمر والنهي يشمل القضية السياسية وتكوين الدولة، وهو قوله: «.. أطلب الإصلاح في أمة جدّي، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر..»[3].

ومن المعلوم أنهعليه السلام خرج في ثورة انقلابية على الدولة الأموية.

ويدفعه ـ على تقدير صحة سند الرواية ـ والظاهر أنه صحيح، أن هنا خصوصيتين:

الأولى: إن تكليف الإمام المعصومعليه السلام والأمة في عهد الإمام المعصوم الظاهر في المسألة السياسية، يختلف عن تكليف الأمة في عصر الغيبة في جملة من الأمور، ومنها الأمر والنهي في القضايا

(١) الوسائل ج ١١ ص ٤٠١ ح ٢ من باب اشتراط الوجوب بالعلم بالمعروف.
(٢) الوسائل ج ١١ ص ٤٠١ ح ٣ من باب اشتراط الوجوب بالعلم بالمعروف.
(٣) مناقب آل أبي طالب ج ٣ ص ٢٤١.

السياسية. فالتكليف بالأمر والنهي في هذه القضية من مختصات عصر الظهور ـ كالجهاد الابتدائي عند مشهور الفقهاء ـ وأما في عصر الغيبة فيختص التكليف بالأمر والنهي بالمنكرات الفردية. وسيأتي اتفاق معظم الفقهاء، بل لعله إجماعهم على عدم مشروعية استعمال العنف المسلح حتى في المنكرات الفردية.

الثانية: إن المرحلة التاريخية للإمام الحسين عليه السلام كانت تقتضي الأمر والنهي في القضية السياسية ـ لا بملاك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمعنى المصطلح ـ وإنما بملاك وجوب حفظ الإسلام على مستوى العقيدة ومصدر التشريع، حيث إن مركز الخلافة كان ينظر إليه عند المسلمين على أنه يمثل المرجعية العقيدية والتشريعية للإسلام، فكان السكوت يهدد الإسلام باعتباره دين الأمة، بصرف النظر عن شرعية وعدم شرعية الحكومة. وبهذا الاعتبار (خرج) الإمام الحسين عليه السلام. وأما في المرحلة التاريخية التالية، وبعد أن فقد نظام الخلافة في وعي الأمة صلاحيته وسلطته على مستوى التشريع، ولم يعد ينظر إليه على أنه يمثل المرجعية في هذا الشأن ورسخ في وعي الأمة أن النظام الحاكم يمثل سلطة تنظيمية سياسية فقط، فلم يعد ثمة داعٍ للأمر والنهي بأسلوب القتال في قضية الدولة والقضية السياسية عامة. وعلى هذا النهج جرى الأئمة التالون للإمام الحسين عليه السلام.

وعلى هذا فاستعمال مصطلح (الأمر والنهي) في كتاب الحسين عليه السلام إما من باب التوسع في الإطلاق بحسب أصل الوضع، وإما باعتبار أن لمفهوم الأمر والنهي مستويين: أحدهما خاص بعصر ظهور الإمام المعصوم عليه السلام وهو ما يشمل القضية السياسية والدولة، والآخر في عصر الغيبة، وهو خاص بالمنكر والمعروف على مستوى التكاليف الشخصية للمسلم.

والظاهر أن هذا مذهب الشيخ صاحب الجواهر، حيث قال:

«. . . وحينئذ فالمقصود أنه مع بسط يده (الإمام المعصوم) الواجب عليه جميع أفراد الأمر بالمعروف التي منها الجهاد وقتال البغاة وإقامة الحدود والتعزيرات ورد المظالم العامة والخاصة وغير ذلك مما لا يقوم به إلّا الإمام عليه السلام، فهو خارج عما نحن فيه من بعض أفراد الأمر بالمعروف. . .»[١].

والظاهر أن المشهور بين فقهاء أهل السنة في هذه المسألة هو ما ذكرنا[٢].

وذهب ابن حزم الظاهري إلى أن التكليف بالأمر والنهي يشمل القضية السياسية، وردَّ بقوة على من ذهب إلى أن آية قتال البغاة وأخبار الأمر والنهي إنما هما (في اللصوص دون السلطان) فقال: «وهذا باطل متيقن. .»[٣]. وسيأتي نقل تمام كلامه.

نتيجة البحث:

إذا تم ما ذكرنا كانت جميع موارد مجال البحث غير مشمولة لأدلة الأمر والنهي، إلا مورد استعمال العنف المسلح ضد أماكن الفساد والمعاصي، وضد المتجاهرين بفعل المنكرات وترك الواجبات. وسيأتي أن مشروعية استعمال العنف المسلح في هذا المورد تتوقف على شروط لا يكون استعمال العنف المسلح مشروعاً عند فقدها.

وأما غير هذا المورد فلا يجوز استعمال العنف المسلح ابتداءً فيها لعدم شمول الأدلة المشرِّعة للأمر والنهي لها.

(١) جواهر الكلام: ٢١/ ٣٦١.

(٢) يظهر ذلك من كلماتهم من قبيل ما يظهر من أبي هشام المعتزلي من اختصاص الأمر والنهي بالتكاليف الفردية، فقد نقل عنه في شرح المواقف: ٨/ ٣٧٥ «وقال أبو هشام: إن تضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهي، ولا يندفع عنه إلا بذلك، وجب. وإلاّ فلا».

(٣) الفصل: ٤/ ١٧٣ وما بعدها.

ولو فرضنا إجمال الأدلة في دلالتها على كون القضية السياسية المتعلقة بالدولة والحكم من المنكر والمعروف اللذين ورد التكليف بالنهي والأمر فيهما أم لا ، فإن هذه القضية تكون من موارد الشك في تحقق الموضوع، فتجري البراءة من التكليف في موردها، ويقتصر في العمل على القدر المتيقن، ومجال البحث ليس منه، فلا يشمله التكليف ولا يشرع استعمال العنف المسلح فيه.

إشكال ودفع:

وإذا جادل أحد في هذه الدعوى بأن الحكم على غير أساس الإسلام وإهمال تنفيذ شريعة الإسلام من قبل الحكومة هما من أعظم المنكرات في الشريعة. وأي منكر أعظم من ترك الإسلام في الحياة السياسية والتنظيمية للمسلمين والعمل بغيره؟

وإذا وجب الأمر بفعل الصلاة وأداء الزكاة وغيرهما من الواجبات، ووجب النهي عن شرب الخمر والزنى وغيرهما من المحرمات، وجب بوجه أولى النهي عن المنكر الذي يؤدي إلى ما هو أعظم من ذلك، وهو تعطيل الشريعة في حياة المجتمع السياسية.

ويدفع هذا الإشكال أنه لا شك في أن ما ذكر من أعظم المنكرات بالمعنى العام للمنكر، ولكن الكلام في شمول الأدلة الخاصة بحيث يكون من المنكر بالمعنى المصطلح عليه عند العرف العام للمتشرعة من قبيل الزنى وشرب الخمر وقتل النفس وترك الصلاة والصوم وما إليها، وبحيث يجوز استعمال العنف المسلح ابتداءً في الردع عنه ـ كما حددنا في مجال البحث ـ وهذا ما يظهر من الأدلة عدمه، ولا أقل من الشك فيه في عصر الغيبة. وإلا فيمكن القول إن الكفر بهذا الملاك والاعتبار هو أعظم المنكرات على الإطلاق، فيجب قتال الكفار بمقتضى أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا لا يقول به فقيه، لا لأن الكفر ليس منكراً بالمعنى اللغوي ـ الشرعي العام، بل لأن سنخ

(منكريته) مختلف عن (سنخ منكرية) ما وردت الأدلة الخاصة بالأمر والنهي في شأنه، ولذا فإن قتال الكفار يجب بأدلة الجهاد الخاصة بهم وليس بالأدلة الخاصة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وعدم شمول أدلة الأمر والنهي لمجال بحثنا لا يلزم منه عدم شمولها لما يترتب على تعطيل الحكم السياسي الإسلامي من تروك للمعروف وفعل للمنكرات من قبل آحاد المكلفين، فيجب على سائر المسلمين الأمر بالمعروف لتاركيه والنهي عن المنكر لفاعليه، بسبب عدم إقامة الحكم الإسلامي السياسي، على ما قرره الفقهاء من الشروط والمراتب.

فتشريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو لأجل حماية الشريعة في الأمة وضبط سلوك الأمة على مقتضى الشريعة من قبل الأمة نفسها بصرف النظر عن وجود الدولة الإسلامية والحكم السياسي الإسلامي أو عدم وجودهما. وهدف الشارع المقدس هو عدم جعل مصير الشريعة من جهة وإسلامية الأمة من جهة أخرى مرتبطين بشكل النظام السياسي الذي تقيمه المجتمعات السياسية الإسلامية، دون أن يعني ذلك الامتناع عن العمل لتصحيح النظام السياسي على نحو يكون فيه إسلامياً.

ومع الإغضاء عمّا ذكرنا، والتسليم بأن أدلة الأمر والنهي شاملة لمجال البحث، فيقع الكلام في مشروعية استعمال العنف المسلح على هذا التقدير.

الأمر الثاني: مشروعية استعمال العنف المسلح في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تمهيد

قد اتفقت كلمة الفقهاء على أن للأمر والنهي ثلاث مراتب: الإنكار بالقلب، والإنكار باللسان، والإنكار باليد. وكذلك الحال في

الأمر بالمعروف. ومرادهم من الأمر والنهي باليد استعمال العنف.

واتفقوا على أن هذه المراتب متدرجة في المشروعية، فيجب أولاً الإنكار بالقلب بالتعبير السلوكي المناسب له، من قبيل ما روي عن الإمام علي عليه السلام:

«أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله أن نلقى أهل المعاصي بوجوه مكفهرة»[1].

وما روي عن الإمام الصادق عليه السلام ما أوحى الله تعالى به في شأن أحد العباد:

«.. إن ذا رجل لم يتمعر (يتغير) وجهه غيظاً لي»[2].

فإذا لم يؤثر ذلك وجب استعمال المرتبة الثانية بالأمر والنهي القوليين بالأسلوب المناسب من قبيل ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في خطاب بعض أصحابه:

«أنه قد حق لي أن آخذ البريء منكم بذنب السقيم. وكيف لا يحق ذلك، وأنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تنكرون عليه ولا تهجرونه ولا تؤذونه حتى يترك»[3].

فإذا لم يؤثر ذلك تعين استعمال المرتبة الثالثة، وهي اليد.

واتفقوا على أن لكل مرتبة من هذه المراتب درجات، لا يصار إلى الدرجة العالية الشديدة إلا في حالة عدم تأثير الدرجة الخفيفة.

واتفقوا على أنه لا يجوز الشروع بمرتبة اليد (العنف) ابتداء. بل لا بد من استعمال مرتبة اللسان وإحراز عدم تأثيرها، ومن دون ذلك لا يجوز الانتقال إلى مرتبة اليد.

---

(١) الوسائل/ أبواب جهاد العدو/ باب ٦/ح ١.

(٢) الوسائل/ كتاب الأمر والنهي/ باب ٦/ ح ٢ ص ٤١٤.

(٣) الوسائل/ كتاب الأمر والنهي/ باب ٧/ ح ٤.

قضية إحراز عدم التأثير

وينبغي التنبه هنا إلى أن قضية إحراز عدم التأثير ليست قضية استنسابية ذوقية، وإنما هي قضية موضوعية يرتبط تقديرها بجملة من العوامل التي تقتضيها طبيعة المأمور به والمنهي عنه، فقد يكون مما يقتضي زمناً طويلاً نسبياً لظهور التأثير أو إحراز عدم التأثير، كما هو الشأن في قضايا التحويل الاجتماعي، وتغيير نظام الحكم، وتعديل القوانين الأساسية.

فمرتبة اللسان في مجال بحثنا هي طريقة الدعوة السلمية، والعمل السياسي السلمي على المستوى الشعبي، والحوار مع الخصوم والمنافسين، وتعبئة الشعب للمطالبة السلمية بتطبيق الإسلام.

ولا شك في أن تغيير نظام الحكم لا يتم بين عشية وضحاها، فلا بد من مضي زمن كاف وبذل جهود كثيرة وخوض تجارب متنوعة للحكم على عدم جدوى هذه الطريقة، ولا تكفي الرغبة في الوصول إلى الهدف في مدة قصيرة للحكم بمشروعية الابتداء بمرتبة اليد، (العنف المسلح).

بعد هذا التمهيد يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: هل استعمال العنف المسلح مشروع من حيث كونه درجة في المرتبة الثالثة (اليد) أو أنه غير مشروع بهذا الاعتبار من حيث أن المرتبة الثالثة لا تبلغ درجة استعمال العنف المقتضي للقتل والجرح وإتلاف الأموال؟

المقام الثاني: على تقدير كون العنف المسلح درجة في المرتبة الثالثة، فما هي الشروط المعتبرة في جواز ممارسة العنف غير المسلح، والعنف المسلح باعتباره الدرجة القصوى في المرتبة الثالثة؟

المقام الأول: في كون العنف المسلح درجة في المرتبة الثالثة

قال الفقيه النجفي في الجواهر:

«.. لو افتقر إلى الجراح والقتل، هل يجب؟ قيل: ـ والقائل السيد، والشيخ في التبيان، والحلبي، والعجلي، والفاضل في جملة من كتبه، ويحيى بن سعيد، والشهيد في النكت على ما حكي عن بعضهم ـ: نعم يجب. وقيل: ـ والقائل الشيخ، والديلمي، والقاضي، وفخر الإسلام، والشهيد، والمقداد، والكركي على ما حكي عن بعضهم ـ: لا يجوز إلا بإذن الإمام عليه السلام. بل في المسالك: هو أشهر، بل في مجمع البرهان: هو المشهور، بل عن الاقتصاد: الظاهر من شيوخنا الإمامية أن هذا الجنس من الإنكار لا يكون إلا للأئمة عليهم السلام، أو لمن يأذن له الإمام عليه السلام فيه».

«وهو الأظهر للأصل السالم عن معارضة الإطلاق المنصرف إلى غير ذلك. خصوصاً بعدما سمعت من اشتراط الوجوب بتجويز التأثير المشعر ببقاء المأمور والمنهي، بل لعل ذلك هو مقتضى الأمر والنهي الواجبين، ضرورة عدم موضوعهما مع القتل».

«ودعوى كون المراد منهما حمل الشخص على ترك المنكر ولو ترك الواجب الذي يحصل بقتله عدم وقوع المنكر منه، كما ترى مجاز لا قرينة عليه، بل لعلها على العكس موجودة».

«كل ذلك مضافاً إلى ما في جواز ذلك لسائر الناس عدولهم وفساقهم من الفساد العظيم، والهرج والمرج المعلوم عدمه في الشريعة، خصوصاً في مثل هذا الزمان الذي غلب النفاق فيه على الناس».

«وبالجملة، لا يكاد ينكر اقتضاء تجويز ذلك لسائر الناس، على مقتضى إطلاق وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فساد النظام.

«فدعوى اقتضاء إطلاق ما دل على وجوبهما، خصوصاً ما دل منه على وجوبهما باللسان واليد الشاملة للجرح والقتل واضحة الفساد، كدعوى اقتضاء وجوبهما على النبيﷺ والإمامعليه السلام على هذا الوجه، الوجوب على الناس أيضاً كذلك للتأسي ولأصالة الاشتراط».

«وأوضح منهما فساداً الاستدلال على ذلك بأنهما إنما وجبا لمصلحة العالم فلا يقفان على شرط كغيرهما من المصالح، بعدما عرفت من اقتضاء وجوبهما على هذا الوجه فساد نظام العالم».

«وكذا ما قيل: من أن إذن الإمامعليه السلام شرط فيما إذا كان الضرر مقصوداً، وأما إذا كان المقصود أمراً آخر غيره فلا، وإن حصل منه الضرر. ومحل البحث فيه الأخير، إذ هو شبه المدافعة والممانعة اللذين قد يتولد منهما ضرر غير مقصود...».

«... وكأنه لبعض ما ذكرنا فصل ثاني الشهيدين بين الجرح والقتل، فجوز الأول ومنع الثاني. وهو، مع أنه خرق للإجماع على الظاهر، فيه الفساد الذي ذكرناه، ضرورة عدم انحصار الجرح في غير المؤدي للقتل...، فلا ريب في أن القول بعدم الجواز مطلقاً أقوى. نعم في جوازه لنائب الغيبة ـ مع فرض حصول شرائطه أجمع التي منها أمن الضرر والفتنة والفساد ـ لعموم ولايته عنهمعليهم السلام، قوة، خصوصاً مع القول بجواز إقامة الحدود له، وإن كان ذلك فرض نادر بل معدوم في مثل هذا الزمان»[1].

ومفاد هذا البيان أن العنف المسلح الذي يستلزم الجرح والقتل من درجات المرتبة الثالثة، وهو خارج عن أدلة الأمر والنهي تخصصاً، لا أنه داخل في إطلاق الأدلة باعتباره درجة من درجات المرتبة الثالثة،

---

(١) جواهر الكلام: ١٢/ ٣٨٣ ـ ٣٨٥. وسنورد نصوص القائلين بتحريم القتل والجرح، والقائلين بجوازهما في ملاحق الكتاب.

ولكن مشروعية استعماله موقوفة على إذن الإمام المعصومعليه السلام أو الفقيه الجامع للشرائط. وإنما يجوز في حالة الإذن من المعصوم أو نائبه باعتباره مظهراً من مظاهر ممارسة الحكومة الإسلامية القائمة بالفعل لسلطتها على الأمة، وليس بملاك أنه مصداق من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب دلالة أدلتهما، حيث إن من المعلوم أن الأمر والنهي من الواجبات العامة ـ الكفائية أو العينية على أفراد الأمة التي لا يتوقف جواز ممارستها على إذن المعصومعليه السلام أو نائبه، كما هو الشأن في سائر الواجبات في الشريعة.

فخروج العنف المسلح المؤدي إلى القتل والجرح عن دلالة الأدلة خروج موضوعي تخصصي لا بالتخصيص، وما أفاده في الجواهر كاف في الدلالة على ذلك، مضافاً إلى التعبير بـ (الأمر والنهي) نفسه في الأدلة يقتضي خروج القتل والجرح عن دلالتهما ماهية وعرفاً، فهما ليسا أمراً ونهياً، بل عقوبة على ارتكاب المعصية فيدخلان في باب الحدود، بل يمكن القول في الضرب غير الجارح أيضاً أنه بباب التعزير أشبه لولا صراحة الأدلة في دخوله، والاتفاق على اعتباره داخلاً في الأمر والنهي.

ولو سلمنا جدلاً أن الجرح والقتل داخلان في إطلاق أدلة الأمر والنهي، فلا شك في انصراف هذه الأدلة عنهما في مقام الدلالة التصديقية، والأمر فيهما من قبيل أدلة حرمة الصلاة فيما لا يؤكل لحمه المنصرف عن الإنسان، بل الانصراف هنا أولى لما عرفت من الاختلاف الماهوي بين القتل والجرح وبين الأمر والنهي.

وممن ذهب إلى خروجهما الموضوعي التخصصي عن أدلة الأمر والنهي المحقق القمي، حيث قال في جامع الشتات:

«إن القتل والجرح ليسا من باب الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر، فلا يدخلان تحت أدلتهما»[1].

ولو سلمنا جدلاً دخول العنف الذي يلزم منه القتل والجرح في الأدلة على مستوى الدلالة التصديقية، فلا بد من الحكم بعدم مشروعيتهما للأدلة الدالة على تخصيص أدلة الأمر والنهي بما لا يلزم منه ذلك.

فإن الدليل الأعلى بالنسبة إلى القتل والجرح دال على حرمتهما بغير الأسباب التي نص عليها الشارع في الكتاب والسنة.

فإن النسبة بين الأدلة على حرمة القتل والجرح والتسبب فيهما وبين مطلقات الأمر والنهي هي العموم والخصوص من وجه، ويتصادقان في مورد انحصار الأمر والنهي بالقتل والجرح وما يستلزمهما، والترجيح للأدلة الدالة على التحريم من جهة كونها نصاً في دلالتها، وأدلة الأمر والنهي دالة على الجواز بالإطلاق ومقدمات الحكمة، والنص مقدم على الظاهر.

ولو تنازلنا وقلنا بتساويهما في قوة الدلالة، فحيث لا مرجح لأحدهما على الآخر فيتساقطان، ويكون المرجع في حكم استعمال العنف المسلح هو الأصل الأولي في قضية ولاية الإنسان على الإنسان وهو عدم ولاية أحد على أحد، فلا يشرع الأمر والنهي بما يستلزم ذلك.

وقد يقال: إن نتيجة التعارض هنا ليست التساقط ليكون المرجع الأصل الأولي، لأن الموجود تعارض صوري، حيث إن لسان أدلة الأمر والنهي لسان الحكومة على أدلة تحريم القتل والجرح والتسبب بهما،

(١) جامع الشتات ج ١ ص ٤٢٢ نسخة فارسية. قال: «... قتل وجرح ازباب أمر ونهي نيست كه داخل دليل آنها باشد» يعني ما ترجمته: إن القتل والجرح ليسا من «باب الأمر والنهي مما يدخل في دليلهما».

فهي من قبيل دليلي (لا ضرر، ولا حرج) فتقدم عليها بالحكومة.

ويدفعه أن الدليل الحاكم لا بد أن يكون من حيث دلالته وظهوره ناظراً إلى الدليل المحكوم وأن يكون لسانه لسان المفسر والشارح، ولسان أدلة الأمر والنهي في مقامنا ليس لسان الشرح والتفسير بالنسبة إلى أدلة تحريم القتل والجرح والتسبب بهما، وإلا لزم أن يجري هذا في كل مورد، ويمكن القول حينئذ: إن أدلة التحريم وهي نص في مدلولها حاكمة على أدلة الأمر والنهي التي ظهورها بالإطلاق ومفسرة لها بغير ما إذا لزم من الأمر والنهي القتل والجرح.

الخلاصة:

والخلاصة أن استعمال العنف المسلح غير مشروع بعنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوجه من الوجوه. إما لخروجه عن هذا العنوان بالتخصص وعدم دلالة الأدلة عليه، أو لانصراف الأدلة عنه، أو لاندراجه - بعد تساقط الدليلين بالنسبة إليه - في الأصل الأولي بعدم ولاية أحد على أحد.

وبهذا يجاب من ذهب إلى مشروعية استعمال العنف المسلح بعنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد عرفت أن صريح مشهور الفقهاء على أن الأمر والنهي باليد بنحو يستلزم القتل والجرح هو الحرمة وعدم المشروعية.

ومن ذهب إلى اشتراط جوازه بإذن الإمام المعصوم فليس من جهة كونه من مصاديق الأمر والنهي بالمعنى المصطلح الذي دلت عليه الأدلة، وإنما هو من باب ولاية الإمام المعصوم العامة، ومسؤوليته عن حفظ الإسلام من التزوير والتحريف والزيادة والنقص وسوء التأويل، وهو ما يكوّن جوهر الإمامة المعصومة.

آراء المذاهب الأخرى:

هذا هو الرأي المشهور عند الشيعة الإمامية. وأما المذاهب الأخرى فقد وقع الخلاف في المسألة بين فقهائها أيضاً، فذهب بعضهم إلى عدم مشروعية العنف المسلح في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذهب آخرون إلى مشروعيته، والمشهور بينهم عدم المشروعية.

فممن ذهب إلى عدم مشروعية ذلك أبو الحسن الأشعري، حيث قال:

«واختلفوا في إنكار المنكر والأمر بالمعروف بغير السيف، فقال قائلون: تغير بقلبك، فإن أمكنك فبلسانك، فإن أمكنك فبيدك. وأما السيف فلا يجوز. وقال قائلون: يجوز تغيير ذلك باللسان والقلب، فأما باليد فلا»[1].

وممن ذهب إلى مشروعية ذلك الإمام ابن حزم الظاهري (ت:٤٥٦ هـ) قال:

«اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا خلاف من أحد منهم... ثم اختلفوا في كيفيته».

«فذهب بعض أهل السنة من القدماء من الصحابة (رض) فَمَن بعدهم، وهو قول أحمد بن حنبل وغيره، وهو قول سعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، وابن عمر، ومحمد بن مسلمة وغيرهم، إلى أن الغرض من ذلك إنما هو بالقلب فقط ولا بد. أو باللسان إن قدر على ذلك. ولا يكون باليد ولا بسل السيوف ووضع السلاح أصلاً. وهو قول أبي بكر بن كيسان الأصم. وبه قالت الروافض كلهم، ولو قتلوا كلهم. إلا أنها لم تر ذلك إلا ما لم يخرج الناطق، فإذا خرج وجب سل

(١) مقالات الإسلاميين/ ص: ٤٥٢.

السيوف حينئذ معه، وإلا فلا»[١].

«واقتدى أهل السنة في هذا بعثمان (رض) وبمن ذكرنا من الصحابة وبمن رأى العقود منهم».

«إلا أن جميع القائلين بهذه المقالة من أهل السنة إنما أراد ذلك ما لم يكن عدلاً، فإن كان عدلاً وقام عليه فاسق، وجب عندهم بلا خلاف سل السيوف مع الإمام العدل...»[٢].

«وذهبت طوائف من أهل السنة، وجميع المعتزلة، وجميع الخوارج والزيدية، إلى أن سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك»[٣].

وقد رد على المانعين بقوة، وذهب إلى مشروعية استعمال العنف المسلح، وسيأتي نقل كلامه وكلام غيره من الفقهاء المجوزين والمانعين في ملاحق الكتاب.

المقام الثاني: مشروعية العنف باعتباره المرتبة الثالثة، والعنف المسلح باعتباره الدرجة القصوى في المرتبة الثالثة

لو تنازلنا وسلمنا أن العنف المسلح المستلزم للقتل والجرح داخل في أدلة الأمر والنهي باعتباره الدرجة القصوى في المرتبة الثالثة، وهي (اليد)، فلا بد من معرفة مدى انطباق ذلك على مجال بحثنا. وهذا

(١) مراده أنهم ذهبوا إلى أن استعمال السيف لا يجوز إلا في حالة ظهور الإمام المعصوم وأمره بذلك. وقد عرفت أن هذا هو المشهور بين فقهاء الشيعة، ويبدو أن هذا الرأي كان معروفاً عنهم عند المذاهب الأخرى.

(٢) مراده بهذه الفقرة من كلامه (البغاة) الذين يخرجون على الإمام العادل.

(٣) الفصل: ٤/ ١٧٢ ـ ١٧٦.

يتوقف على ذكر شرطين من الشروط العامة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لهما علاقة وثيقة بهذا البحث.

١ ـ إمكانية التأثير

من الشروط العامة التي ذكرها الفقهاء لوجوب الأمر والنهي، وهو أن تكون ثمة إمكانية للتأثير في المأمور والمنهي.

وقد عَبَّر بعضهم عن (إمكانية التأثير) باعتبار الظن به، وعبر بعضهم باعتبار (غلبة الظن)، واعتبر بعضهم (غلبة العلم أو الظن)، واقتصر بعضهم على (التجويز)، وسنورد نصوص عباراتهم في ملاحق الكتاب[١].

ويقابل إمكان التأثير حالتان:

إحداهما: العلم بعدم التأثير. وفي هذه الحالة اتفق الفقهاء على عدم وجوب الأمر والنهي.

ثانيهما: غلبة الظن بعدم التأثير. وفي هذه الحالة المشهور بين الفقهاء عدم الوجوب.

وعدم الوجوب في حالة غلبة الظن بعدم التأثير إنما هو للأمر والنهي باللسان، حيث إن الأمر والنهي في هذه الحالة يقعان لغواً بلا أثر. وأما الأمر والنهي باليد واستعمال العنف بجميع مراتبه، وخاصة العنف المسلح، فإنه يكون محرماً في نفسه أو لما يستلزمه، حيث إن الضرب أو الجرح أو القتل يكون مندرجاً في الأدلة الدالة على حرمة إيذاء المسلم وجرحه وقتله وإذلاله وتخويفه وإهانته وما إلى ذلك، بعد فرض عدم مشروعية العنف بعنوان الأمر والنهي من جهة عدم شمول الأدلة له لعدم توفر شرط إمكانية التأثير بتحقق الغرض المطلوب من الأمر والنهي وهو فعل المعروف وترك المنكر.

---

(١) راجع ملحق رقم ٢.

الدليل على اعتبار هذا الشرط:

والدليل على هذا الشرط من وجهين:

الأول: من السنة، وهو عدة روايات:

منها رواية مسعدة بن صدقة عن الإمام الصادقعليه السلام، وفيها:

«قال سمعته يقول: وسئل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أواجب هو على الأمة جميعاً؟ ـ فقال: لا. فقيل له: ولم؟ قال: إنما هو على القوي المطاع[1]... وسئل عن الحديث الذي جاء عن النبيصلى الله عليه وآله: إن أفضل الجهاد كلمة عدل عند إمام جائر، ما معناه؟ قال: هذا على أن يأمره بعد معرفته، وهو مع ذلك يقبل منه، وإلا فلا»[2].

فإن اعتبار كون الآمر والناهي مطاعاً إنما هو من جهة اعتبار تأثير الأمر والنهي، وإلا فلو لم يكن التأثير معتبراً لم يكن وجه لاشتراط كونه مطاعاً.

ومنها رواية يحيى الطويل عن الإمام الصادقعليه السلام، قال:

«إنما يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن فيتعظ أو جاهل فيتعلم، وأما صاحب سوط أو سيف، فلا»[3].

وظاهرها اعتبار تأثير الأمر والنهي، ولا أقل من غلبة الظن بذلك.

ويستفاد اعتبار هذا الشرط من روايات أخرى.

---

(١) الكافي ج ٥ ص ٥٩ دار الكتب الإسلامية. وسائل الشيعة ج ١١ ص ٤٠٠.
(٢) وسائل الشيعة ج ١١ ص ٤٠٠ باب ٢ من أبواب الأمر ح ١.
(٣) وسائل الشيعة ج ١١ ص ٤٠١ باب ٢ من أبواب الأمر ح ٢.

الثاني: الاعتبار العقلي:

إن التكاليف الشرعية تنقسم من حيث الغرض منها والأثر المترتب على امتثالها إلى قسمين:

أحدهما: ما يكون الغرض من التكليف به مجرد إيقاع الامتثال في الخارج، من قبيل التكليف بسائر العبادات، فإن امتثال التكليف بالصلاة والصوم والحج وغيرها يتحقق بمجرد إيقاع العمل من قبل المكلف به في الخارج وفقاً لشروطه التي حددها الشارع.

ثانيهما: ما يكون الغرض من التكليف به ليس مجرد إيقاعه في الخارج، بل يكون الغرض تحقق أثر خارجي مطلوب للشارع، من قبيل التكليف بوجوب العمل لتحصيل الرزق، فلو انحصر العمل في صنف معين، وعلم المكلف أن عمله فيه لا يترتب عليه الأثر الخارجي المطلوب وهو كسب المال، فلا معنى لأن يقال إنه يجب عليه أن يعمل وإن لم يحصل الأثر المطلوب. وهكذا الحال في مقامنا، فإن الأمر والنهي واجبان لأجل تحقق أثرهما في الخارج وهو فعل المعروف وترك المنكر، فإذا علم عدم التأثير أو غلب الظن بذلك، فلا معنى لأن يقال إنه مع ذلك يجب الأمر والنهي، لأن التكليف بهما، مع العلم أو غلبة الظن بعدم ترتب الأثر، يكون لغواً.

نعم لا يبعد القول هنا بأن الأمر والنهي باللسان والدعوة بالحسنى يجبان على الأمة مع العلم أو غلبة الظن بعدم التأثير، وذلك لأجل إبقاء شعار الإسلام والشرع حياً متداولاً بين الناس، ولو على مستوى الثقافة العامة، وإن لم يحصل التأثير على المستوى العلمي.

ولا يشرع في هذه الحالة الأمر والنهي باليد لما يستلزمه من ارتكاب الأعمال المحرمة بأدلة عدم جواز إيذاء المؤمن والإضرار به، وللأصل الأولي بعدم ولاية أحد على أحد، ولما دل على عدم مشروعية التسبب في الهرج والمرج والفتنة.

ولعل هذا هو الوجه فيما ذهب إليه بعض الفقهاء من وجوب الأمر والنهي مع غلبة الظن بعدم التأثير، واستدل على ذلك بإطلاق أدلة الأمر والنهي.

وبدون هذا التوجيه لا يمكن الذهاب إلى مشروعيتهما، لأن إطلاق الأدلة مقيد بالأدلة المقيدة، على أن المطلقات بنفسها منصرفة عن حالة غلبة الظن بعدم التأثير.

٢ ـ عدم ترتب مفسدة وضرر

ومن الشروط العامة التي ذكرها الفقهاء لوجوب الأمر والنهي أن يثق المكلف بعدم ترتب مفسدة وضرر على الآمر والناهي يصيبه في خاصة نفسه وماله أو يصيب غيره من الناس أو يصيب المجتمع، في الحال أو الاستقبال.

فلو علم أو ظن استلزام الأمر والنهي شيئاً من ذلك، وخاصة فيما يتعلق بالغير، وبصورة أخص فيما يتعلق بالمجتمع، فلا شك في عدم المشروعية من الأصل فضلاً عن عدم الوجوب.

والظاهر أن اعتبار هذا الشرط موضع وفاق بين فقهاء المسلمين:

قال الشيخ المفيد:

«.. فإذا تمكن الإنسان من إنكار المنكر بيده ولسانه، وأمن في الحال ومستقبلهما من الخوف بذلك على النفس والدين والمؤمنين، وجب عليه الإنكار بالقلب واليد واللسان. وإن عجز عن ذلك، أو خاف في الحال أو المستقبل من فساد بالإنكار باليد اقتصر على القلب واللسان، وإن خاف من الإنكار باللسان اقتصر على الإنكار بالقلب الذي لا يسع أحداً تركه على كل حال...

.. فإن خاف الإنسان من الإنكار باليد ذلك لم يتعرض له، وإن

خاف بإنكار اللسان أيضاً ما ذكرناه أمسك عن الإنكار به، واقتصر على إنكاره بالقلب»[١].

وقال الشيخ الطوسي:

«والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجبان بالقلب واللسان واليد، إذا تمكن المكلف من ذلك، وعلم أنه لا يؤدي إلى ضرر عليه ولا على أحد من المؤمنين لا في الحال ولا في مستقبل الأوقات، أو ظن ذلك. فإن علم الضرر في ذلك: إما عليه أو على غيره، إما في الحال أو في مستقبل الأوقات، أو غلب على ظنه، لم يجب عليه من هذه الأنواع إلا ما يأمن معه الضرر على كل حال»[٢].

وسنورد في ملاحق الكتاب نصوص كلمات الفقهاء في هذا الشرط.

وكلام الفقهاء صريح في عدم الاقتصار على الضرر الذي قد يصيب الآمر والناهي، بل يشمل الشرط الضرر الواقع على الغير أيضاً.

ولا شك في أن ما يستلزم الضرر المعنوي والسياسي على سمعة المسلمين، وما يستلزم الفتنة الصغيرة المحدودة فضلاً عن الكبيرة العامة، وما يسبب الإخلال بالنظام العام لحياة المجتمع في مساحة محدودة فضلاً عما يسبب ذلك في مساحة واسعة، مشمولان لهذا الشرط من باب أولى. وهما محرمان بأدلتهما الخاصة الحاكمة على أدلة الأحكام الأولية، ومنها أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وعبارات الفقهاء ـ كما هو مقتضى الأدلّة الآتية ـ مطلقة. ولكن أستاذنا الإمام الخوئي دام ظله فصل في المسألة فقال في كلامه عن

(١) المقنعة: باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص: ١٢٩ طبعة حجرية وص ٨٠٩ ـ ٨١٠ط. جماعة المدرسين.

(٢) النهاية: ص: ٢٩٩ ـ ٣٠٠ ط. دار الأندلس.

شروط وجوب الأمر والنهي:

«الخامس ـ أن لا يلزم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضرر في النفس أو في العرض أو في المال على الآمر أو على غيره من المسلمين. فإذا لزم الضرر عليه أو على غيره من المسلمين لم يجب شيء. والظاهر أنه لا فرق بين العلم بلزوم الضرر والظن به والاحتمال المعتد به عند العقلاء، الموجب لصدق الخوف.

«هذا إذا لم يحرز تأثير الأمر والنهي.

«وأما إذا أُحرز ذلك فلا بدّ من رعاية الأهمية، فقد يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع العلم بترتب الضرر فضلاً عن الظن به أو احتماله»[1].

وهذا التفصيل القاضي بمراعاة الأهم، في حالة إحراز التأثير، بين المأمور به والمنهي عنه وبين حجم الضرر، وتقديم الأهم منهما، موافق للقواعد في باب التزاحم. ولكن ينبغي التنبّه إلى أنه لا يدخل في هذا التفصيل العنف المسلح، وإنما يقتصر الأمر على العنف غير المسلح، حيث أن ظاهر كلامه هو اعتبار العنف المسلح خارجاً موضوعاً عن أدلة الأمر والنهي كما قدّمنا، قال: «إذا لم تكف المراتب المذكورة (القلب واللسان، والإنكار باليد بالضرب المؤلم الرادع عن المعصية) في ردع الفاعل، ففي جواز الانتقال إلى الجرح والقتل وجهان، بل قولان، أقواهما العدم. وكذا إذا توقف على كسر عضو من يدٍ أو رجلٍ أو غيرهما، أو إعابة عضوٍ لشلل أو اعوجاج أو نحوهما، فإن الأقوى عدم جواز ذلك.

«وإذا أدى الضرب إلى ذلك ـ خطأ أو عمداً ـ فالأقوى ضمان الآمر والناهي.

(١) منهاج الصالحين: ١/٣٣٦.

«نعم يجوز للإمام أو نائبه ذلك: إذا كان يترتب على معصية الفاعل مفسدةٌ أهم من جرحه أو قتله، وحينئذٍ فلا ضمان عليه»(١).

كما أن الظاهر أن مراده ومراد غيره من الضرر الذي يكون طرفاً في التزاحم هنا هو الضرر بمعنى النقص في النفس والمال. وأما الضرر الذي يقع على المجتمع بصورة الفتنة والهرج والمرج واختلال النظام، فلا ريب في أنه أهم مطلقاً ويجب التحرز من الوقوع فيه. ولعل من الأنسب أن يجعل هذا شرطاً مستقلاً من شروط التكليف بالأمر والنهي، زائداً على اشتراط عدم وقوع الضرر الذي يقصدون به الأضرار الشخصية المعتادة.

الدليل على اعتبار هذا الشرط:

والدليل على اعتبار هذا الشرط أمران:

الأول: الروايات الواردة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي اشتملت على هذا الشرط، وهي عدة روايات، منها:

١ ـ رواية يحيى الطويل عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«إنما يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن فيتعظ أو جاهل فيتعلم، وأما صاحب سوط أو سيف، فلا»(٢).

ولا يخفى أن هذا التعبير كناية عن القدرة على الإضرار والإيذاء، فيدل نفي وجوب الأمر والنهي للقادر على الإيذاء على اشتراط الوجوب بالأمن منهما.

٢ ـ رواية مفضل بن يزيد عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

(١) منهاج الصالحين: ١/ ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٢) الوسائل/ أبواب الأمر والنهي/ ص ٤٠٠ ـ ٤٠١/ باب ٢ ح ٢ و٣. وقد وردت رواية يحيى الطويل في فقه الرضا، وأوردها الصدوق في كتاب ثواب الأعمال ص ٢٤٨.

«من تعرض لسلطان جائر فأصابته بلية لم يؤجر عليها، ولم يرزق الصبر عليها»[(١)].

فإن التعرض للسلطان الجائر يشمل مورد أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر. والرواية دالة على ذم إيقاع النفس في الضرر (البلية) بالتعرض له، فتدل على عدم وجوب التعرض. وحيث علمنا من دليل آخر حرمة إيقاع النفس أو الغير في الضرر، فتدل الرواية بضميمة الدليل الآخر على عدم مشروعية الأمر والنهي في هذه الحالة، واشتراط الوجوب بالأمن من الوقوع في الضرر والمفسدة.

٣ ـ رواية الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام عن الفضل بن شاذان، وفيها:

«والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان إن أمكن ولم يكن خيفة على النفس...»[(٢)].

ورواية الأعمش عن الصادق عليه السلام، قال: «والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان على من أمكنه ذلك، ولم يخف على نفسه ولا على أصحابه»[(٣)].

والروايتان ـ ولعلهما رواية واحدة ـ صريحتان في اشتراط المشروعية بالأمن من الخوف على النفس والأصحاب. وهذا من باب المثال وذكر أظهر الأفراد. وإلا فالخوف على غير الأصحاب من الناس، والخوف على النظام العام، والخوف من الفتنة، كل ذلك مانع من مشروعية الأمر والنهي.

هذه بعض الأخبار التي وردت في اعتبار هذا الشرط.

---

(١) الوسائل/ أبواب الأمر والنهي/ ص ٤٠٠ ـ ٤٠١/ باب ٢ ح ٢ و٣. وقد وردت رواية يحيى الطويل في فقه الرضا، وأوردها الصدوق في كتاب ثواب الأعمال ص ٢٤٨.

(٢) والوسائل/ أبواب الأمر والنهي/ باب ٢/ ح ٨. ولاحظ الباب ٢/ ح ١.
وعيون أخبار الرضا ج ١ ص ١٣٣.

(٣) وسائل الشيعة أبواب الأمر والنهي باب ١ ح ٢٢ ج ١١ ص ٣٩٩.

الثاني: قاعدة (لا ضرر ولا ضرار). وقد ورد النص الصحيح بل المتواتر بها عند جميع المسلمين، وقد عمل بها جميع الفقهاء[1]، فلا كلام في اعتبارها.

فإن هذه القاعدة حاكمة على أدلة جميع الأحكام الأولية المتعلقة بعناوين غير ضررية بحسب أصل طبعها ووضعها، ودليل التكليف فيها مطلق لحالتي ترتب وعدم ترتب الضرر على امتثالها، ففي حالة ترتب الضرر على امتثال هذه التكاليف تكون أدلتها محكومة لقاعدة الضرر، ومقتضى ذلك انتفاء التكليف في هذه الحالة.

ومقامنا من هذا القبيل، فإن التكليف بالأمر والنهي ليس ضررياً بحسب أصل وضعه وطبعه، بل يطرأ عليه عنوان الضرر في بعض الحالات، فتكون القاعدة حاكمة على دليل هذا التكليف، ومقتضى الحكومة هو تخصيص وجوب الأمر والنهي بما إذا علم أو غلب على الظن عدم حصول الضرر على المكلف أو على غيره من الناس أو على المجتمع.

إشكال ودفع:

وربما ادعى ـ أو يدعي ـ بعض أن التكليف بالأمر والنهي واجبان حتى مع حصول الضرر بدلالة الدليل الخاص على ذلك، وهو خبر جابر الآتي ذكره، فلا تكون قاعدة الضرر حاكمة، لأن هذا التكليف يكون في مورد الضرر كالجهاد والزكاة والخمس، وما كان هذا شأنه لا تحكمه قاعدة الضرر.

عن بعض أصحابنا عن بشر بن عبد الله عن أبي عصمة قاضي مرو

(١) الجواهر ج ١٢ ص ٣٧١. قال صاحب الشرائع: «... فلو ظن توجه الضرر إليه أو إلى ماله أو إلى أحد من المسلمين سقط الوجوب وعلق على ذلك صاحب الجواهر بقوله: بلا خلاف أجده فيه لنفي الضرر والضرار والحرج في الدين».

عن جابر هو ما رواه الكليني عنه عن الإمام الصادقعليه السلام، وهو:

«... يكون في آخر الزمان قوم ينبع فيهم قوم مراؤون، ينفرون وينسكون، حدثاء وسفهاء، لا يوجبون أمراً بمعروف ولا نهياً عن منكر إلا إذا أمنوا الضرر، يطلبون لأنفسهم الرخص والمعاذير»[١].

ولكن الرواية لا تصلح للاستدلال بها من جهتين:

الأولى: من حيث السند، فإن الرواية ضعيفة السند جداً من جهة البرقي الذي يعتمد على الضعفاء ويروي المراسيل. وهو يرويها عن بعض أصحابنا، عن بشر بن عبد الله، عن أبي عصمة قاضي مرو، وهما مجهولان. وإذا لم يكن الراوي هو ابن يزيد الجعفي فهو مجهول أيضاً.

الثانية: من حيث الدلالة، فإن من المعلوم ارتفاع الأحكام الإلزامية مع احتمال الضرر المعتد به، ومنها وجوب الصوم والصلاة وغيرهما عند الخوف على النفس أو على الغير ممن يجب حفظ سلامتهم، وغير ذلك من الأضرار.

وعلق عليها صاحب الجواهر بقوله:

«محمول على أناس مخصوصين موصوفين بهذه الصفات، أو على إرادة فوات النفع مع الضرر، بل في الوسائل أو على وجوب تحمل الضرر اليسير، أو على استحباب تحمل الضرر العظيم. وإن كان لا يخلو من نظر، بل منع في الأخير، ضرورة ثبوت الحرمة حينئذ كما صرح به الشهيدان والسيوري..»[٢].

فلا يمكن تخصيص قاعدة لا ضرر بهذه الرواية، كما أنها لا تصلح لمعارضة الروايات المذكورة في الأمر الأول من الدليل على اعتبار هذا الشرط.

---

(١) الوسائل ١٢٨/١٦ ـ ١٢٩ /أبواب الأمر والنهي/ الباب ٢/ ح ٦.

(٢) الجواهر: ٣٧٢/٢١ ـ ٣٧٣.

وقد استدل كثير من الفقهاء على هذا الشرط بالإجماع، والظاهر أنه يمكن تحصيل الإجماع من كلمات الفقهاء في هذا الشرط، وقال في الجواهر «بلا خلاف أجده فيه، كما اعترف به بعضهم»[1]. ولكنه لا يصلح للاحتجاج به، لأن الظاهر أن مدرك المجمعين هو الروايات الخاصة بالمسألة التي تقدم ذكرها في الأمر الأول، وقاعدة (لا ضرر ولا ضرار).

واستدل صاحب الجواهر بالإضافة إلى ما تقدم ذكره بقاعدة نفي العسر والحرج في الدين، وسهولة الملة وسماحتها، وإرادة الله اليسر دون العسر[2].

هذا في مذهب الشيعة الإمامية.

وأما في مذاهب أهل السنة، فإن هذا الشرط مما أجمعوا عليه، وسنورد في ملاحق الكتاب نصوص كلمات فقهاء المذاهب في هذا الشرط.

---

(١) الجواهر: ٢١/ ٣٧٢ ـ ٣٧٣.
(٢) الجواهر: ٢١/ ٣٧١.

خاتمة وبيان حول:

مشروعية العنف باعتباره المرتبة الثالثة والعنف المسلح باعتباره الدرجة القصوى في المرتبة الثالثة

قد علم مما سبق أن المرتبة الثالثة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ وهي الأمر والنهي باليد ـ كناية عن استعمال العنف ـ لا يسوغ العمل بها إلا بعد الأمر والنهي بحسب المرتبتين الأوليين، واليأس من التأثير. وأما مع إمكان ورجاء التأثير ولو بزيادة الجهد وتنويع الأساليب، والصبر على العمل مدة أطول، فإن ظاهر الروايات وصريح عبارات الفقهاء هو عدم مشروعية الانتقال إلى المرحلة الثالثة باستعمال العنف غير المسلح فضلاً عن المسلح.

وفي مجال بحثنا: سواء تعلق الأمر بالأنظمة الحاكمة أو بالأحزاب غير الإسلامية المنافسة، أو بأماكن ومظاهر المعصية ومؤسسات اللهو الحرام في المجتمع، تقتضي أدلة وجوب الأمر والنهي باعتماد الدعوة إلى التزام النهج الإسلامي الشرعي في السلوك بالحكمة والموعظة الحسنة في الخطاب السياسي، وبالتعبئة الشعبية وتوعية الأمة في العمل التنظيمي، واعتماد أسلوب الحوار و (المرحلية) في أسلمة المجتمع والنظام السياسي، وفي هداية الأحزاب والجماعات السياسية (غير الإسلامية).

(ولا أعرف التعبير المناسب بالنسبة إلى الجماعات والأحزاب الإسلامية المنافسة).

وبالجملة لا يشرع الدخول في المرتبة الثالثة باستعمال العنف غير المسلح فضلاً عن العنف المسلح قبل اليأس التام من جدوى العمل السلمي، والدعوة باللسان والبيان، واعتماد التنظيم والمرحلية.

وقد يقال هنا: إن أسلوب الدعوة باللسان، والتنظيم واعتماد المرحلية، يمكن أن يثمر، ولكن ذلك يستغرق زمناً طويلاً قد يبلغ عشرات السنين، بينما استعمال القوة يمكن أن يوصل إلى الهدف خلال أشهر أو سنين، ولا نعلم برضا الله تعالى عن تأخير أسلمة المجتمع والنظام هذه المدة الطويلة باعتماد أسلوب الدعوة السلمية.

فإنه يقال: إننا لا نعلم برضا الله تعالى أيضاً باستعمال العنف في الأمر والنهي مع رجاء التأثير بالدعوة السلمية. والذي يكشف لنا عن إرادة الله تعالى هو الدليل الشرعي. وقد دلت الأدلة على أنه ما لم يحصل اليأس من تأثير العمل السلمي لو في المدة الطويلة، فإنه يعلم بعدم مشروعية العنف، لأن اليأس من تأثير الدعوة السلمية شرط في مشروعية الأمر والنهي بأسلوب العنف، وما لم يحصل شرط المشروعية فلا مشروعية، والشك في المشروعية مقتضى لعدمها، فاليأس من تأثير الدعوة الإسلامية هنا من قبيل شرطية الوقت لوجوب الصلاة، وشرطية الاستطاعة لوجوب الحج، وشرطية البلوغ لتوجه التكليف.

كما أن مقتضى الأصل الأولي في سلطة الإنسان على الإنسان، وهو عدم ولاية أحد على أحد، هو عدم المشروعية هنا، لأن في استعمال العنف تصرفاً في نفس الغير وماله، وما لم يدل دليل مجوز يرفع هذا الأصل، فلا يجوز ذلك لأحد بالنسبة إلى أحد.

ولو فرضنا انتهاء الأمر إلى الأصل العملي، فإن الأصل هو البراءة

من التكليف، لأن الشك في أصل التكليف، والتكليف الفعلي المحرز في هذه الحالة هو خصوص العمل السلمي واعتماد أسلوب التنظيم والمرحلية.

هذا في حالة عدم إحراز التأثير، وأما في حالة إحراز تأثير الأمر والنهي، فقد عرفت أن مقتضى التفصيل الذي ذهب إليه الإمام الخوئي ونذهب إليه، هو مراعاة الأهمية وترجيح الأهم، فإن كان وقوع المأمور به وعدم وقوع المنهي عنه أهم في نظر الشارع وجب الأمر والنهي مع تحمل الضرر، وأما إذا كانت مفسدة وقوع الضرر أهم، حرم الأمر والنهي حينئذ باللسان أو باليد بالعنف غير المسلح فضلاً عن العنف المسلح الذي قد عرفت خروجه عن الأدلة رأساً، وأنه ليس درجة من درجات المرتبة الثالثة.

وفي مقام تقدير درجة الأهمية لا بد من ملاحظة موضوع الأمر والنهي، وأنه:

تارة يكون (أسلمة المجتمع والنظام الحاكم)، أو إقامة معروف تركه الناس، أو الردع عن منكر شاع فعله بين الناس، وما إلى ذلك مما يتصل بحفظ العقيدة الإسلامية والسلوك الإسلامي على طبق الشريعة في المجتمع.

وتارة يكون المقصود أمراً يتعلق بتحسين وضع حزب معين أو شخص معين من الناحية السياسية والاجتماعية، من قبيل (فرض الحزب الفلاني على النظام الحاكم باعتباره قوة سياسية معترفاً بها، أو تحقيق مشاركته في الحكم، أو السيطرة على منطقة أو حي أو شارع، أو إلغاء أو إضعاف حزب علماني أو إسلامي منافس، أو إغلاق سفارة أجنبية لبلد مسلم أو غير مسلم).. وما إلى ذلك من الدواعي والمقاصد التي ذاع وشاع وتعارف العمل من أجلها في السنين الأخيرة من قبل بعض الجماعات وأحزاب الحركة الإسلامية.

فإذا كان المقصود حفظ العقيدة وإقامة المعروف ومنع المنكر فلا شك في كونه موضوعاً للأمر والنهي باللسان، وباليد إذا أمكن ولزم (غير العنف المسلح) أشد أهمية من الأضرار (غير البليغة) التي تقع على الدعاة (لا على غيرهم من الناس) في حالة العلم بالتأثير وبلوغ المقصد، فيجب على الإسلاميين تحمل الضرر غير البليغ القابل للإصلاح والجبران الذي لا يبلغ حد القتل والجرح البليغ والسجن الطويل والتشريد.

وأما في حالة الشك في التأثير أو غلبة الظن بعدم التأثير، فإن تعريض النفس للضرر غير مشروع كما هو متفق عليه بين الفقهاء على الظاهر، وتقدمت الإشارة إليه.

وأما (أسلمة النظام) فقد عرفت أنها ليست مورداً لأدلة الأمر والنهي فهي خارجة عن مجال البحث. ولو فرضنا شمول الأدلة لها، ودخولها في مجال البحث، فالحكم فيها ما ذكرناه آنفاً.

وأما إذا كان المقصود الأمور الأخرى التي ذكرناها مما يتعلق بتحسين وضع الأحزاب والأشخاص من الناحية السياسية والاجتماعية، فلا شك في أن بعضها محرم ولا يجوز الإقدام عليه من قبل القاصدين له فضلاً عن حمل الناس وإجبارهم عليه بالقوة. وبعضها الآخر ـ على فرض مشروعيته ـ من الأمور المرجوحة التي ينبغي الانتهاء عنها لكراهتها، ويحرم إجبار الناس عليها بالقوة. وبعض ثالث من المقاصد المذكورة أمور يشك في كونها من المعروف الذي يجب الأمر به أو من المنكر الذي يجب النهي عنه.

ومن المعلوم المتفق عليه أن الشرط الأول من شروط وجوب الأمر والنهي أن يكون المأمور به معروفاً معلوماً وجوبه في الشرع متفقاً عليه بين المسلمين، وأن يكون المنهي عنه منكراً معلوماً حرمته في

الشرع متفقاً عليه بين المسلمين. وأن يكون الآمر والناهي عالماً بالمعروف بما هو معروف والمنكر بما هو منكر.

وأما مع الشك والشبهة في وجوب شيء أو فعل أو وضع أو حرمته فلا يكون مورداً للتكليف بالأمر والنهي، وقد لا يشرع الأمر والنهي ولا يجوز في موارد الشك في الحرمة أو الوجوب. فإذا كان مورد القضية موضع خلاف بين الفقهاء لم تكن مورداً للأمر والنهي لعدم العلم بكونها من المعروف أو المنكر.

كما أن من المعلوم المتفق عليه أن من شروط الأمر والنهي أن يكون المعروف المعلوم وجوبه للآمر والمنكر المعلوم حرمته للناهي، فعلياً منجز الحكم في عهدة المأمور والمنهي سواء أكان شخصاً أو هيئة أو جماعة من الناس، فلو لم يكن كذلك بسبب الجهل أو اختلاف الاجتهاد أو اختلاف التقليد أو الشبهة، لم يجب الأمر والنهي باللسان فضلاً عن اليد.

نعم في هذه الحالات يحسن ـ وقد يجب ـ تعليم الجاهل، ورفع الشبهة، دون ما زاد على ذلك.

قال السيد الخوئي في كلامه عن شروط الأمر والنهي:

«الرابع أن يكون المعروف والمنكر منجزاً في حق الفاعل (أي المراد أمره ونهيه)، فإن كان معذوراً في فعله المنكر أو تركه المعروف، لاعتقاد أن ما فعله مباح وليس بحرام، أو أن ما تركه ليس بواجب، وكان معذوراً في ذلك للاشتباه في الموضوع أو الحكم اجتهاداً أو تقليداً، لم يجب شيء»(١).

فتحصل أن الأمر والنهي باليد (العنف غير المسلح) إنما يشرع

(١) منهاج الصالحين: ١/ ٣٥١.

بالشروط المذكورة بعد اليأس من تأثير الأمر والنهي باللسان، وتعين المرتبة الثالثة.

ولا بد من أن نضيف هنا إلى ما تقدم ما أشرنا إليه سابقاً عند الكلام عن شرط عدم المفسدة والضرر، وهو اعتبار وضع المجتمع والقوى المؤثرة فيه، وانعكاسات الأمر والنهي على المجتمع وجماعاته وقواه المؤثرة، خشية وقوع محذور الفتنة نتيجة للأمر والنهي، وهي من أعظم المنكرات التي حذر الله من الوقوع فيها، فتكون عاقبة الأمر والنهي شراً من عدمهما.

وقد لاحظ الفقهاء في سيرة أئمة أهل البيت عليهم السلام والسنة المروية عنهم، أنهم في مواجهة البدع والانحرافات عن الشرع كانوا يتحرزون أعظم التحرز في مقام الأمر والنهي من وقوع البلبلة والفتنة بين المسلمين. وكانوا يتوقفون عن الأمر والنهي بقصد حمل الناس قهراً على اتباعهم خشية وقوع ما هو أعظم من مفسدة الانحراف وهو الفتنة. فكانوا يقومون في مواجهة الانحرافات بتعليم الناس وإرشادهم للحق وإظهار النهج الإسلامي الصحيح. وأمثلة ذلك كثيرة جداً في سيرة الإمام علي عليه السلام وسائر الأئمة المعصومين عليهم السلام والسنة المروية عنهم حافلة بالشواهد على ذلك.

فمن أمثلة ذلك رواية عمار بن أبي الأحوص عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«إن الله وضع الإسلام على سبعة أسهم: على الصبر والصدق واليقين والرضا والوفاء والعلم والحلم، ثم قسم ذلك بين الناس... فلا تحملوا على صاحب السهم سهمين، ولا على صاحب السهمين ثلاثة أسهم... فتثقلوهم وتنفروهم، ولكن ترفقوا بهم وسهلوا لهم المدخل... فلا تخرقوا بهم، أما علمت أن إمارة بني أمية كانت بالسيف والعسف والجور، وإن إمامتنا بالرفق والتألف والوقار والتقية

وحسن الخلطة والورع والاجتهاد. فرغبوا الناس في دينكم وفيما أنتم فيه»[1].

وإذا لاحظ الفقيه الواعي الوضع التنظيمي والسلطوي للمجتمع الحديث في البلاد الإسلامية، والقوى السياسية والاجتماعية والتيارات الثقافية في هذه المجتمعات، فإنه يقطع بأن التكليف الشرعي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بقصد أسلمة المجتمع والنظام (على فرض أنهما من مصاديق الأمر والنهي) أو بقصد إشاعة العمل بالمعروف وترك المنكر في سلوك الناس محصورة بالدعوة السلمية والتنظيم الشعبي، وتربية القاعدة الشعبية على الأحكام والآداب الإسلامية، مع اعتماد المرحلية وتجنب الطفرة وحرق المراحل.

أما استعمال العنف في أمر ونهي المجتمع والجماعات والأحزاب فلا يجوز لأمرين:

الأول: العلم بعدم مشروعية ذلك لعدم تحقق شرط مشروعيته، ولا أقل من الشك في أصل المشروعية من جهة الشك في التكليف. فكلما شك في أصل مشروعية شيء أو فعل أو وضع فالأصل فيه عدم المشروعية. وخاصة إذا كان من طبعه في نفسه أو يلازم ويستلزم ممارسة سلطة على الناس، فإن القضية تكون من موارد الأصل الأولي في ولاية الإنسان على الإنسان وهو عدم ولاية أحد على أحد إلا ما خرج بالدليل المعتبر. وفي مقامنا لا دليل على مشروعية قهر الناس بالقوة إلا في الموارد الواجدة لجميع شروط الأمر والنهي ومنها الضرر والفتنة واختلال النظام. وكلما علم أو شك في اختلال شرط منها فإن الحكم هو الأصل الأولي بعدم المشروعية من جهة أصل عدم الولاية.

(١) الوسائل: ١/٤٢٩ ـ ٤٣٠/ أبواب الأمر والنهي/ باب ١٤/ ح٩، وبقية روايات الباب بهذا المعنى.

الثاني: لو تنزلنا وسلمنا جدلاً ثبوت أصل المشروعية هنا لليأس من تأثير الدعوة السلمية بالحسنى، فإن استعمال العنف لا يجوز أيضاً من جهة العلم بعدم التأثير في الوصول إلى المقصد وهو أسلمة المجتمع والنظام بأسلوب العنف، مضافاً إلى غلبة الظن أو العلم باستلزام استعمال العنف لوقوع الفتنة والهرج والمرج واختلال النظام، فيكون محرماً من هذه الجهة أيضاً.

هذا في قضية أسلمة المجتمع والنظام. وأما المقاصد المتعلقة بتحسين وضع الأحزاب والأشخاص من الناحية السياسية والاجتماعية في المجتمع والنظام السياسي القائم فمن المعلوم عدم مشروعية الأمر والنهي لأجلها، لأنها في حد ذاتها إما محرمة أو غير واجبة وإن عنونها العاملون من أجلها بالعنوان الإسلامي، فإن عنونة شيء أو عمل أو وضع باسم الإسلام لا يجعله إسلامياً ومشروعاً إن لم يكن في حقيقته وذاته مشروعاً في الشريعة الإسلامية.

موقف الفقه السني

قال الشيخ محمد رشيد رضا:

«.. وفي متن المواقف للعضد: وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه. وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين... وقال شارحه السيد الجرجاني: مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أصول المسلمين وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها»(١).

«وجملة القول إن العلماء اتفقوا على وجوب الخروج على الإمام بالكفر، واختلفوا في الظلم والفسق لتعارض الأدلة ومنها سد ذريعة الفتنة. والتحقيق المختار: إن على الأفراد الأمر بالمعروف والنهي عن

(١) الخلافة، ص: ٢٢ و ٣٣ و٤٩.

المنكر بشروطهما دون الخروج على ولي الأمر بالقوة. وأما أهل الحل والعقد فيجب عليهم ما يرون فيه المصلحة الراجحة حتى القتال، وقد تقدم النقل في هذا في مسألة سلطة الأمة..»[1].

«... إن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والإنكار على أهله بالفعل، وإزالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال إذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك هي الراجحة والمفسدة هي المرجوحة، ومنه إزالة السلطة الشخصية الاستبدادية كإزالة الترك لسلطة آل عثمان عنهم، فقد كانوا ـ على ادعائهم الخلافة الإسلامية ـ جائرين في أكثر أحكامهم على ما يسمى في عرف أهل هذا العصر بالملكية المطلقة...»[2].

العنف المسلح باعتبار ما يلازمه

إن العنف المسلح في المجتمع الحديث يؤدّي ـ بسبب تكوين المناطق السكنية والمساكن والمؤسسات العامة التي تقتضي تجمع عدد كبير من البشر في بقعة صغيرة، وبسبب طبيعة الآلات والتجهيزات الحديثة المنزلية والعامة، وبسبب الطبيعة الفتاكة للسلاح الحديث وتأثيره الواسع النطاق إلى قتل وجرح أشخاص آخرين لا علاقة لهم بالخصم الذي يستخدم ضده العنف، ويؤدي إلى تهديم وإتلاف ممتلكات للأهالي الذين ليس لهم علاقة بالخصم المستهدف، وغالباً يؤدي العنف المسلح إلى اضطرار عدد كبير من الناس لترك بيوتهم ومزارعهم فراراً من القتل. وقد تصل إصابات القتل والجرح إلى مئات الأشخاص، وقد تصل الخسائر المالية إلى مئات ملايين الأموال. وقد رأينا في الأحداث اللبنانية حالات من هذا القبيل، وبلغنا الكثير عمّا يجري في بلاد أخرى. كما أنه يؤدّي غالباً إلى تدمير مرافق الخدمة العامة للمجتمع.

(١) الخلافة، ص: ٢٢ و٣٣ و٤٩.

(٢) الخلافة.

فلو سلمنا مشروعية استعمال العنف المسلح ابتداءً في نفسه بعنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو بعنوان الجهاد أو قتال البغاة فيقع الكلام في أنه هل يجوز شرعاً الإقدام على استعمال العنف المسلح ضد أي خصم أو هدف مما تقدم ذكره في مجال البحث إذا علم أو غلب على الظن ملازمته لقتل وجرح عدد كبير أو صغير من الأهالي وترويعهم، وربما تهجيرهم من مساكنهم ومصادر رزقهم، وإتلاف أموالهم، وتدمير مرافق الخدمة العامة التي لها صلة ماسة بالنظام العام لحياة المجتمع (كهرباء، مياه، طرق، تلفون، مدارس، . . وغير ذلك).

هذا بالإضافة إلى ما يلازم ذلك على صعيد المعنويات والاعتبار السياسي من هتك سياسي ووهن معنوي للإسلام وسمعة المسلمين أمام العالم، وضعف سياسي أمام الأخطار الخارجية بسبب ما يؤدي إليه استعمال العنف المسلح من انقسام داخلي بين المسلمين في المجتمع السياسي الذي يستعمل فيه العنف الذي قد يبلغ حد الفتنة في المجتمع كما حدث ذلك بين المسلمين في لبنان وغيره.

وكل ذلك من أعظم المحرمات الشرعية التي علمت من الدين حرمتها بالكتاب والسنة والإجماع.

فيدور الأمر بين استعمال العنف المسلح ـ على فرض مشروعيته ـ مع ما يستلزمه من ارتكاب هذه المحرمات أو بعضها، وبين تقديم أدلة هذه المحرمات والامتناع عن استعمال العنف المسلح.

إن هذا المقام من موارد التزاحم بين الواجب الكفائي غير المقيد بزمان ـ إذا فرضنا مشروعيته ـ وبين المحرم العيني في جميع الأزمان.

والقاعدة الفقهية المسلمة في باب التزاحم هي ملاحظة المرجحات بين المتزاحمين، فإذا تساويا تلاحظ درجة الأهمية بين المتزاحمين، وتقديم الأهم على المهم في مقام الامتثال، فإذا كان هذا الواجب أهم

في نظر الشارع من المحرم الذي يزاحمه قدم الواجب في الامتثال وإن لزم منه الوقوع في الحرام الذي يرتفع تنجز التكليف الفعلي به، وإن كان الحرام أهم قدم امتثاله ويرتفع تنجز التكليف بالواجب بسبب العجز عن امتثاله لاستغراق القدرة في ترك الحرام.

وعلى أساس هذه القاعدة، فإن دليل التحريم مقدم على دليل مشروعية استعمال العنف من جهتين:

الأولى: إن استعمال العنف ـ على فرض مشروعيته ـ واجب كفائي ليس لامتثاله زمان خاص، بينما الأمور المحرمة الملازمة له محرمة في جميع الأزمان. وما كان هذا شأنه فهو مقدم في مقام الامتثال.

الثانية: إن التزاحم هنا بين الواجب الذي له بدل وبين المحرم، وما كان هذا شأنه فهو مقدم في مقام الامتثال على ما له بدل. وبدل استعمال العنف المسلح هو الدعوة السلمية بالحكمة والموعظة والعمل التنظيمي والتوعية السياسية.

وإذا صرفنا النظر عن وجود المرجحات، فلا بد من ملاحظة أن استخدام العنف المسلح لأي هدف من الأهداف الإسلامية ـ على فرض مشروعيته ـ هل هو أهم في نظر الشارع من ارتكاب هذه المحرمات التي تلازمه من القتل والجرح والتهجير وإتلاف الأموال العامة والخاصة وتدميرها، وهتك سمعة الإسلام والمسلمين، وتهيئة الأجواء لوقوع الفتنة في المجتمع؟

فإذا ثبت كونه أهم، يكون تحريم هذه الأمور غير فعلي وغير منجز، وبذلك يجوز ارتكابها في سبيل امتثال الواجب الأهم.

أو أن حرمة هذه الأمور أهم في نظر الشارع من استعمال العنف المسلح، فتكون حرمتها فعلية منجزة واجبة الامتثال، ويكون وجوب

استعمال العنف المسلح ـ على فرض وجوبه ـ غير فعلي وغير منجز على المكلف.

وبعد ملاحظة أدلة مشروعية استعمال العنف ـ على فرض دلالتها ـ بالعناوين والأهداف الحقيقية والوهمية والواقعية والمدَّعاة التي يستعمل العنف المسلح للتوصل إلى تحقيقها، وملاحظة أدلة حرمة القتل والجرح وإتلاف الأموال المحترمة (العامة والخاصة)، وتشريد الناس من مساكنهم، وتعريضهم للهوان وهدر الكرامات، وهتك سمعة الإسلام والمسلمين أو بعضهم، وتعريض النظام العام لحياة المجتمع للخراب والخلل في مساحة واسعة أو محلة صغيرة، وتعريض المجتمع للفتنة والهرج والمرج...

بعد ملاحظة الأدلة الشرعية من الجانبين لا تبقى لدى الفقيه شبهة في كون المحرمات المعلومة هنا أهم في نظر الشارع بكثير من الواجب المدعى.

فلا يمكن للفقيه الواعي أن يساوي بين:

إثبات (أهمية وفاعلية وحضور) هذا التنظيم الإسلامي أو ذاك، أو بين (عقوبة أو تأديب) هذا المسؤول الحكومي أو الحربي، أو (التقدم خطوة نحو تطبيق الشريعة الإسلامية) أو بين (زيادة حرية العمل الإسلامي) أو بين هذا أو ذاك من الأهداف الحقيقية والمدَّعاة، وبين أدلة حرمة القتل والجرح والتشريد والإذلال والإتلاف، وهتك السمعة السياسية والمعنوية واختلاف الكلمة، وخطر الفتنة.

فلا ريب في أن الشارع المقدس قد اعتبر ترك هذه المحرمات أهم بكثير من امتثال هذا الواجب ـ على فرض مشروعيته ـ ومقتضى ذلك هو تقديم جانب الحرمة في مقام الامتثال على جانب الوجوب، فيكون استعمال العنف المسلح الملازم للوقوع في هذه المحرمات منهياً عنه

ومحرماً بالعنوان الثانوي ـ على فرض مشروعيته بحسب العنوان الأولي ـ بلحاظ ما يلازم فعله مما يجب تركه.

وقد يقال هنا:

إنه قد ثبت في فقه الجهاد أنه إذا احتل الكفار بلداً مسلماً جاز بل وجب جهادهم وإن أدّى ذلك إلى وقوع القتل في المسلمين في ذلك البلد وتدمير ممتلكاتهم فيه.

وإنه إذا تترَّس الكفار بالأسرى المسلمين، جاز قتال الكفار وإن أدّى ذلك إلى قتل المسلمين أو جرحهم.

فليكن مقامنا من هذا القبيل.

ويدفعه أن المسألة في الموضعين موضع وفاق مطلقاً في الموضع الأول وفي الجملة في الموضع الثاني، ولكن هذا في الجهاد الدفاعي ضد الكفار الذي هو من ضروريات الدين، وأين هو مما نحن فيه الذي قد عرفت عدم انطباق عنوان الجهاد أو غيره عليه بوجه من الوجوه.

وقد ذكر الفقهاء في فقه الجهاد شروطاً لمشروعية القتال في حالة تترس الكفار بالمسلمين، وهي أن يكون الانتصار على الموقع المعادي ضرورة للمسلمين لا يمكنهم تأجيلها، وأن يعلموا أنهم إذا قاتلوا ينتصرون، وأن تكون الهدنة أو الكف عن القتال مضراً بمصلحة المسلمين، وأن يتوقف الانتصار في القتال على إصابة الترس المسلم.

فإذا تحققت هذه الشروط كلها جاز القتال وإن أدّى إلى قتل أو جرح الترس المسلم، وفي هذه الحالة يجب القتال بنحو يتحرز فيه غاية التحرُّز عن إصابة الترس المسلم، وفي حالة عدم التحرُّز وإصابة الترس المسلم نتيجة لذلك فإن دم المسلم القتيل لا يذهب هدراً بحجة أنه قُتل نتيجة للجهاد، واتفقوا على وجوب الدية أو الكفارة ومن الفقهاء من ذهب إلى استحقاق القاتل للقصاص.

وأين هذا كله مما نحن فيه؟

هذا كله بناء على مشروعية استعمال العنف المسلح في موارد مجال البحث، وقد عرفت عدم مشروعيته بوجه من الوجوه في جميع الموارد التي مرَّ ذكرها بعنوان الجهاد وغيره من العناوين.

ومن قبيل ما نحن فيه ما اتفق عليه الفقهاء من أن «من أحرق دار قوم فهلك فيها مال وأنفس كان عليه القود بمن قتله، وغرِّم ما أهلكته النار من متاع القوم، فإن لم يتعمد الإحراق لكنه أضرم ناراً لحاجة له فتعدت النار إلى إحراق الدار ومن فيها، كان عليه ديَّة الأنفس على التغليظ، وغرم ما هلك بالنار من المتاع..»[1].

وقال ابن البراج وغيره:

«إذا أمر الإمام (المعصوم) غيره بقتل إنسان لم يكن على القاتل المأمور بالقتل قود ولا إثم ولا غير ذلك، لأن الإمام لا يأمر بقتل إنسان وهو غير مستحق للقتل.

«فإن أمر خليفة الإمام غيره بقتل إنسان لغير استحقاق وكان المأمور عالماً بذلك. لم يجز له قتله لقول رسول الله ﷺ: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) فإن خالف وقبل منه في قتل المأمور بقتله كان على هذا القاتل القود والكفارة، ولا قود على الآمر بذلك ولا كفارة، وهو آثم بما فعل من الأمر.

(١) الشيخ المفيد: المقنعة ص ٧٤٨. وقال ابن ادريس في السرائر: «... ومن أحرق دار قوم فهلك فيها مال وأنفس كان عليه القود بمن قتل وغرّم ما أهلكه بالإحراق من الأموال، هذا إذا تعمد قتل الأنفس...» السرائر ج ٣ ص ٣٧١. قال الشيخ في النهاية: «ومن رمى في دار غيره متعمداً ناراً فاحترقت وما فيها كان ضامناً لجميع ما تتلفه النار من النفوس والأثاث وغير ذلك ثم يجب عليه بعد ذلك القتل» النهاية ج ٣ ص ٤١٨ ـ ٤١٩.

«فإن كان المأمور يعتقد أن قتله حقّ، وأن الإمام وخليفته لا يقتل إلا بالحق، وأن طاعته فيما أمر به واجبة، كان عليه القود أيضاً، لأنه هو المباشر للقتل دون الآمر»[1].

(١) ابن البرّاج: المهذب ج ٢ ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧.

الباب الرابع

الدفاع عن الإسلام

تمهيد

من العناوين التي تستعمل لتبرير العنف السياسي المسلح ضد الأنظمة وضد الأحزاب السياسية المنافسة مقولة الدفاع عن الإسلام، بدعوى أن الأنظمة التي تحكم المسلمين في البلاد الإسلامية وفق صيغة الدولة الغربية الحديثة، هي أنظمة كافرة.

ولا يغير شيئاً من هذه الحقيقة كون الحكام ورجال النظام الذين يكوِّنون أجهزته ومؤسساته مسلمين.

وهذه الأنظمة الكافرة تشكل عدواناً على الإسلام والمسلمين، ولذا فإن من الواجب الثورة عليها وقلبها وإزالتها، وإقامة أنظمة حكم إسلامية مقامها.

فالعنف المسلح الذي تمارسه الحركة الإسلامية ضد هذه الأنظمة وضد الأحزاب غير الإسلامية هو حرب مشروعة للدفاع عن الإسلام المعلوم وجوبه على كل مسلم قادر.

ولا بد من الفحص عن دليل معتبر بخصوص هذا العنوان، أو

شامل له بالعموم أو الإطلاق. ومن دون ذلك لا يمكن الحكم بمشروعية استعمال العنف المسلح ضد هذه الأنظمة.

ولبيان ذلك لا بد من تقصي أنواع الحكومات في بلاد المسلمين في عهد الإمام المعصوم الظاهر وفي عصر الغيبة الكبرى، واستنباط الحكم الشرعي والموقف الواجب اتخاذه ـ بحسب الأدلة ـ من كل نوع من هذه الأنواع.

الموقف الفقهي في عهد الإمامة المعصومة الظاهرة

أنواع الحكومات في عهد الإمامة المعصومة الظاهرة

إن الحكم في الأمة الإسلامية قد مرَّ - بحسب المعتقد الشيعي الإمامي - منذ وفاة النبيﷺ في مرحلتين:

إحداهما: عهد الإمامة المعصومة الظاهرة.

ثانيتهما: عهد الغيبة الكبرى.

والموقف الفقهي الكلامي الشيعي من الحكم في عهد الإمامة المعصومة الظاهرة هو أن كل نظام خارج عن شرعية هذه الإمامة فهو لا يتمتع بالشرعية الإسلامية الكاملة.

وقد مر على الأمة في عصر الإمامة المعصومة الظاهرة ثلاثة عهود حكم:

العهد الأول: عهد الخلفاء الثلاثة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، (رض).

والموقف الشيعي من الحكم في هذا العهد أنه لا يتمتع من حيث المبدأ بالشرعية الإسلامية الكاملة، لأنه خارج شرعية الإمامة المعصومة. ولا شك في أنه اكتسب الشرعية في كثير من تصرفاته نتيجة لتعاون الإمام علي عليه السلام معه فيها. وهناك من يذهب إلى أنه تمتع بالشرعية الكاملة نتيجة لإمضاء الإمام علي عليه السلام له. وفي جميع الأحوال كان هذا الحكم يتصف بشرعية الأمر الواقع.

العهد الثاني: عهد الإمام علي عليه السلام والإمام الحسن عليه السلام. وفي هذا العهد كان الحكم يتمتع بالشرعية الإسلامية الكاملة، لأن الإمامة المعصومة هي الحاكمة بالفعل، وفي عذا العهد تصادق مفهوم الأمة مع مفهوم الدولة.

العهد الثالث: عهد ما بعد (عام الجماعة)[(١)]، وانسحاب الإمام الحسن عليه السلام عن ممارسة الحكم الفعلي، واستقلال معاوية بالسلطة. ويمتد هذا العهد إلى نهاية الإمامة المعصومة الظاهرة وبدء الغيبة الكبرى.

وقد كان الحكم طيلة هذا العهد خارج الشرعية الإسلامية.

وقد أطلق أئمة أهل البيت عليهم السلام على هذا الحكم وزعمائه (الأموي/ العباسي/ وغيرهما) أسماء تكشف عن هويته غير الشرعية، فسمَّوه في

(١) راجع الإصابة ابن حجر ج ٦ ص ١٢٠ وسير النبلاء للذهبي ج ٣ ص ١٣٧. وجاء في تاريخ الطبري ج ٤ ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ «... ثم صالحه الحسن بن علي عليه السلام وسلم له الأمر سنة ٤١ لخمس بقين من شهر ربيع الأول فبايع الناس جميعاً معاوية فقيل (عام الجماعة) انتهى.

وفي الأعلام للزركلي ج ٢ ص ٢٠٠ «.. فخلع الحسن نفسه من الخلافة وسلم الأمر لمعاوية في بيت المقدس سنة ٤١هـ وسمي هذا العام عام الجماعة لاجتماع كلمة المسلمين فيه».

المروي عنهم بـ (حكم الجور، الطاغوت، حكّام الجور، أمراء الجور)[1].

وهذه التسميات تكشف عن هوية الحكم من ناحية أصولية عقيدية شرعية. وتهدف إلى تجريده من الشرعية التي تخوله أن يكون مرجعاً في الإسلام بما هو شريعة وعقيدة.

ولكنهم تعاملوا معه من منطلق شرعية الأمر الواقع مراعاة منهم لاعتبار (الأمة)، ولم يسمحوا بأن ينعكس موقفهم من الحكم باعتباره لا شرعياً من الناحية العقيدية على موقفهم من وحدة الأمة ومن شرعية الأمر الواقع من حيث علاقتها بوحدة الأمة. وقد كانوا يؤكّدون على اندماج جميع التيارات والمذاهب ببعضها في تكوين الأمة الإسلامية، ولم يسمحوا بتكوين (كيانات) منفصلة عن جسم الأمة في الحياة العامة، وإن لم يتنكروا للتنوعات التي لا تتعارض مع وحدة الأمة.

وقد اتخذت الإمامة المعصومة في هذا العهد ثلاثة مواقف من استعمال العنف المسلح لا بد من فهمها من الناحية الفقهية، لإنارة البحث الاستنباطي لحكم مقولة (الدفاع عن الإسلام) في تبرير استعمال العنف المسلح، وهذه المواقف هي:

١ ـ موقف الإمام الحسن عليه السلام.

٢ ـ موقف الإمام الحسين عليه السلام.

٣ ـ موقف الأئمة عليهم السلام بعد الإمام الحسين عليه السلام.

(١) راجع زبدة البيان للأردبيلي ص ٦٨٦ ـ ٦٨٧، وبحار الأنوار ج ٥١ ص ١٢٠ وج ٧٢ ص ٣٩، وتهذيب الأحكام للطوسي ج ٦ ص ١٣٥ ـ ١٣٦ ح ٥.

١ ـ موقف الإمام الحسن عليه السلام

كان الإمام الحسن عليه السلام بعد استشهاد الإمام علي عليه السلام الحاكم الشرعي بالمعيار الشيعي (النص/ الإمامة المعصومة)، وبالمعيار الذي سمي فيما بعد (السنّي) (معيار الاختيار والبيعة).

والنظرية الشائعة عن انسحابه من السلطة هي أنه واجه قوة عسكرية لا قبل له بها من جهة معاوية، فآثر أن يحفظ الشيعة من القتل والتشريد.

ونحن نرى أن الأمر لو كان كذلك لكان ينبغي له أن لا ينسحب من السلطة، بل يحتفظ بما في يده، كما صنع الإمام علي عليه السلام في آخر عهده حين فقد مصر والحجاز واليمن.

ولكن الأمر لم يكن كذلك. بل إن الذي حدث هو أن النظام انحل بكامله، ولم تعد تحت سلطة الإمام الحسن عليه السلام أية رقعة من الأرض، وواجه خيار أن يتحول إلى مجرد ثائر مطارد ويزج الأمة في فوضى لا نهاية لها، وخيار أن يحافظ على وحدة الأمة وينسحب من السلطة التي يملك شرعيتها ولا يملك شيئاً من واقعها، فآثر الخيار الأخير.

ونلاحظ هنا أن الإمام الحسن لم يكوِّن (معارضة مسلحة) سرية أو علنية على الإطلاق على الرغم من إلحاح بعض أصحابه عليه في ذلك.

وهنا يطرح السؤال التالي: لماذا لم يكوِّن معارضة مسلحة، مع أن الحكم منحرف عن الإمامة المعصومة ولا يتمتع بالشرعية الإسلامية؟

ولا نجد لهذا السؤال جواباً ولموقف الإمام الحسن عليه السلام برمته تفسيراً سوى أن الحكم الشرعي ـ حين يظهر خطر وقوع الفتنة وتتعرض وحدة المجتمع للتصدع والانقسام ـ هو المحافظة على وحدة الأمة وتجنب كل ما يؤدي إلى الفتنة والانقسام، مع الاستمرار في الموقف

المعارض من الناحية السياسية الشرعية.

وهذا الموقف الشرعي هو الذي أسسه الإمام علي عليه السلام في موقفه من حكومة الخلفاء الثلاثة.

ولم يلحظ الإمام الحسن عليه السلام في موقفه حماية الشيعة من القتل والتشريد، وهو هدف لم يتحقق، لأن سياسة معاوية القمعية ضد الشيعة طبقت فوراً وبقسوة في عهد الإمام الحسن نفسه. وإنما لحظ الإمام الحسن في موقفه المحافظة على وحدة الأمة وتحصينها من أخطار الفتنة.

إننا نعتبر أن موقف الإمام الحسن سنَّة لا بد أن تدخل في حيثيات استنباط الحكم الشرعي لمسألة الموقف من الحكم المنحرف ومسألة استعمال العنف المسلح ضده. ولا نوافق على مقولة (إن المعصوم أدرى بفعله، وليس حجة علينا، ولا يمكن القول أن للمعصوم أحكاماً خاصة به في المسألة السياسية) فإن فعل المعصوم سنَّة كقوله، وكون الفعل مجملاً لا إطلاق فيه لا يعني أنه لا يمكن الاستدلال به في أي مورد مشابه ومماثل لمورده، وإلا فكونه سنَّة لغو لا معنى له.

٢ ـ موقف الإمام الحسين عليه السلام

مثَّل موقف الإمام الحسين عليه السلام ضداً لموقف الإمام علي والإمام الحسن، وعرَّض الشيعة لامتحان أمني وسياسي عسير، مع أنه لم يحقق أية نتائج سياسية مباشرة أو غير مباشرة لمصلحة الإمامة المعصومة في السلطة السياسية.

وقد ذكر بعض الفقهاء الإسلاميين ثورة الإمام الحسين عليه السلام في معرض الاستدلال على مشروعية الثورة المسلحة ضد الحكم المنحرف.

ولكن التعمق في الظروف والملابسات التي ميزت خلافة يزيد بن معاوية يكشف عن أن الخيارات التي واجهها الإمام الحسين تختلف عمّا

واجهه الإمام الحسن، وقد فرضت عليه الثورة المسلحة دون اعتبار للنتائج السياسية. بيان ذلك:

إن الإمام الحسين لم يواجه في حكم يزيد مجرد نظام سياسي لا يتمتع بالشرعية الإسلامية، ويمارس الظلم السياسي والاقتصادي والاجتماعي على فئات من الأمة، وإنما واجه ـ بالإضافة إلى ذلك ـ سلطة تمثل خطراً على الإسلام بما هو عقيدة الأمة وشريعتها.

فقد كان منصب الخلافة إلى عهد معاوية لا يمثل مجرد سلطة سياسية ـ تنظيمية، وإنما يمثل بالإضافة إلى ذلك مرجعية شرعية في شؤون العقيدة والشريعة.

وقد كانت الأمة تقتدي وتستن بكل ما يصدر عن مركز الخلافة من أقوال وأفعال باعتبار أن ذلك يمثل (دينها).

ونلاحظ هنا مثالاً على ذلك ما عرضه عبد الرحمان بن عوف على الإمام علي عليه السلام في (الشورى): (التعهد بالعمل بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين) أبي بكر وعمر (رض)[1].

وفي سيرة الشيخين أمور من قبيل صلاة التراويح، وتحريم المتعتين، وأحكام الأراضي المفتوحة، وغير ذلك. وقد كانت سيرة الإمام علي عليه السلام سنة للمسلمين في أحكام دينهم، وكذلك سيرة عثمان، ويكفي أنه تمكن من (توحيد) النص الأساس في الإسلام وهو القرآن.

وقد كان يزيد بن معاوية في تربيته المسيحية وثقافته الرومانية البيزنطية، وعلاقاته واهتماماته الحياتية مع أوساط المسيحيين ومع الجيل الشاب من بني أمية، وهو جيل لا يفقه من الإسلام شيئاً، يمثل خطر أن يعتبره المسلمون مرجعهم الشرعي، بالإضافة إلى صفته باعتباره حاكماً سياسياً. وهذا يشكل خطراً على الإسلام عقيدة وشريعة باعتباره دين

(١) راجع معالم المدرستين ـ العسكري ج ١ ص ٣٤٩. والمحصول للرازي ج ٦ ص ٨٦ ـ ٨٧. والمسترشد في إمامة أمير المؤمنين للطبري الإمامي ص ٣٥٥.

الأمة وهويتها، ولا يمثل مجرد اختلال في السلطة من الناحية التنظيمية والسياسية.

وهذا خطر لا يمكن السكوت عليه، لأن التسليم بالمرجعية الدينية للسلطة اليزيدية يجعل كل إجراء وعمل وقول تشريعاً نافذاً في الأمة وعليها وجزءاً من الإسلام.

وقد اكتفى الإمام الحسين عليه السلام في بداية الأزمة بالامتناع عن البيعة ليحول دون تمتع يزيد بصفة المرجعية الدينية عند عامة المسلمين، وليحتفظ بالقدرة على تصحيح وتقويم الانحراف على المستوى العقيدي والتشريعي.

ولمّا واجه الخيار بين البيعة والقتل آثر الثورة الانتحارية ليسجل هذا الموقف المبدئي.

وقد كان أعظم إنجازات ثورة الإمام الحسين عليه السلام الفصل التام في وعي الأمة بين منصب الخلافة وبين المرجعية الدينية للأمة، فاستقر أمر نظام الخلافة على أن الخليفة يتولى مهمة سياسية تنظيمية محضة وليست مرجعية دينية، واستقر أمر المرجعية الدينية عند أتباع خط أهل البيت في الإمام المعصوم، وعند سائر المسلمين في الفقهاء والمحدّثين.

وبهذا تمَّ إنقاذ الإسلام من أن تكون السلطة السياسية هي القيِّمة عليه.

ومن هنا يتضح أن ثورة الإمام الحسين عليه السلام لا تمثل شذوذاً عن المبدأ الذي وضعه الإمام علي عليه السلام وأتبعه الإمام الحسن عليه السلام، ولا تشكل خروجاً عن هذا الخط، فإن الحيثية التي جعلت الثورة المسلحة واجباً لا بد من القيام به تختلف عن الحيثية التي جعلت مبدأ المسالمة مع النظام السياسي حفاظاً على وحدة الأمة واجباً لا بد من مراعاته ما دام الإسلام عقيدة وشريعة محفوظاً من سيطرة السلطة السياسية عليه.

٣ ـ موقف الأئمةعليهم السلام بعد الحسينعليه السلام

إن الفقيه المتقصّي لسيرة وسنة أئمة أهل البيتعليهم السلام بعد الحسينعليه السلام من الإمام زين العابدين علي بن الحسينعليه السلام إلى الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المنتظرعليه السلام يشرف على القطع بأن موقفهم من الثورة المسلحة على النظام السياسي المنحرف عن الإمامة المعصومة كان موقفاً سلبياً، ولا يوجد دليل معتبر من الناحية الشرعية يمكن الاستناد إليه في مقام الاستنباط يدل على خلاف ذلك، وما يستدل به على أنهم كانوا يدعون إلى الثورة المسلحة ويرونها مشروعة، لا دلالة فيه كما سنرى. بل أن سيرتهم وسنتهم تدلان على أن موقفهم كان موقف المسالمة والمهادنة، وهو الموقف المبدئي الذي اتبعه الإمام الحسن والإمام الحسينعليه السلام لو اكتفى منه يزيد بالامتناع من البيعة.

وقبل استعراض ما ذكر دليلاً على اعتبار الأئمةعليهم السلام أن استعمال العنف المسلح ضد الأنظمة المنحرفة عمل مشروع، نذكر ملاحظة هامة، وهي:

إن قضية الثورة المسلحة ضد النظام المنحرف من القضايا الشرعية الهامة جداً في وضعية الإنسان المسلم والجماعة والمجتمع الإسلامي، وهي تتصل بالعلاقات مع السلطة ومع قاعدتها الشعبية المسلمة الموالية لها وغير المعارضة لها في الأمة، وهي لذلك من القضايا التي تستحق بياناً واضحاً مباشراً ابتدائياً من قبل الأئمةعليهم السلام، لأنها تتضمن تكليفاً هاماً عاماً يتعلق بكيانها ووجودها ومسيرتها التاريخية، وكيان الفرد ووجوده ومصيره الأخروي.

فلو كان للأئمةعليهم السلام تعليم بمشروعية استعمال العنف المسلح لكان يجب أن يبين ويظهر ويصل إلينا، ولا يعقل أن يمتنع الأئمة عن البيان طيلة ما يقرب من ثلاثة قرون من الزمن مراعاة (للتقية) فإن من الممتنعات عادة استمرار حالة التقية على مدى هذا الزمن الطويل، وهو

أشبه بكتمان الحكم الشرعي ـ وحاشاهم من ذلك ـ منه بالتقية وكل ما ثبت أنه صدر عنهم تقية في غير هذا المورد من أحكام الشرع صدر عنهم بيان الحق فيه والحكم الواقعي بشأنه. وفي قضية الثورة المسلحة ضد الحكم المنحرف لا يظهر في سنتهم وسيرتهم عين ولا أثر للأمر بالثورة المسلحة ضد الحكم المنحرف، بل أن الذي وصل إلينا عنهم عليهم السلام روايات كثيرة جداً تتضمن التحذير من الخروج بالسيف قبل قيام الإمام المنتظر. وهي وإن كانت ضعيفة السند غالباً إلا أن كثرتها، ونسبتها إلى عدة أئمة في عهود سياسية مختلفة يحملان على الاطمئنان أو ترجيح صدور بعضها عنهم عليهم السلام، وسنفرد لها ملحقاً خاصاً في آخر هذا الكتاب إن شاء الله تعالى، ونسأله التوفيق لذلك.

وإن سكوت الأئمة عن هذا الأمر وعدم ظهور أثر له في السنة المروية عنهم عليهم السلام اضطر الذاهبين إلى مشروعية الثورة المسلحة إلى الاستدلال ببعض الأحداث التاريخية وباعتبار استحساني عقلي لا دلالة فيهما كما سترى.

نهج أئمة أهل البيت(ع) في الدعوة

إن الدعوة الإسلامية تكون على أنحاء:

١ ـ دعوة الكفار إلى الدخول في الإسلام.

والمشهور بين الفقهاء أنها تكون بالحكمة والموعظة الحسنة، وتكون بالجهاد الابتدائي. ونحن نذهب إلى أنها لا تكون إلا بالحكمة والموعظة الحسنة، ووظيفة الجهاد هي الدفاع فقط. وعلى أي حال فهذا القسم من الدعوة خارج عن مجال بحثنا.

٢ ـ الدعوة إلى مذهب أهل البيت (ع).

وقد دلت الأدلة على أنه أمر مطلوب شرعاً ولكن بشرط أن يكون بالرفق والحكمة والموعظة الحسنة والتقية خشية أن يتسبب في أي استفزاز يؤدي إلى رد فعل ضد الشيعة أو يؤثر على وحدة الأمة وتماسكها. وهذا القسم خارج عن مجال البحث، ولكن أدلته صالحة لمجال البحث وهو القسم الثالث.

٣ ـ الدعوة إلى تصحيح الأنظمة الحاكمة، ويدخل فيه دعوة

الأحزاب المنافسة إسلامية وغير إسلامية. وهذا وهو مجال بحثنا.

وسيأتي بيان موقف الأئمة عليهم السلام من استعمال العنف المسلح ومنعهم منه، ونذكر هنا ما ورد عنهم في أصل الدعوة السياسية التصحيحية والمذهبية، وهو يعكس منهجهم وطريقتهم في هذين المجالين المتلازمين:

والروايات الواردة في الدعوة على ثلاثة أقسام:

أحدها ـ يتضمن النهي عن أصل الدعوة.

وثانيها ـ يتضمن التأكيد على ضرورة استعمال الرفق والحكمة والموعظة الحسنة.

ثالثها ـ يتضمن الأمر بالتعامل في الشأن السياسي مع النظام الحاكم بالتقية.

فمن القسم الأول:

١ ـ رواية حمران عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«... وما عليك أن تخلي بين الناس وبين ربهم، فمن أراد الله أن يخرجه من ظلمة إلى نور أخرجه. ثم قال: ولا عليك إذا آنست من أحد خيراً أن تنبذ إليه الشيء نبذاً...»[١].

٢ ـ رواية الفضيل عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«قلت لأبي عبد الله (ع): ندعوا الناس إلى هذا الأمر؟ فقال: يا فضيل إن الله عز وجل إذا أراد بعبد خيراً أمر ملكاً فأخذ بعنقه حتى أدخله في هذا الأمر طائعاً وكارهاً»[٢].

---

(١) الوسائل: ١٦/١٨٦ أبواب الأمر والنهي/الباب: ١٩/ ح ١.

(٢) الوسائل ١٦/١٨٩ ـ ١٩٠ الأمر والنهي/ الباب: ٢١/ ح ١.

٣ ـ رواية كليب بن معاوية الصيداوي عن الإمام الصادق عليه السلام قال:

«قال لي أبو عبد الله (ع): إياكم والناس، إن الله عز وجل إذا أراد بعبد خيراً نكت في قلبه نكتة... لو أنكم إذا كلمتهم الناس قلتم ذهبنا حيث ذهب الله واخترنا من اختار الله...»[١].

٤ ـ ومنها رواية ثابت بن أبي سعيد عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«يا ثابت ما لكم وللناس، كفوا عن الناس، ولا تدعوا أحداً إلى أمركم... كفوا عن الناس...»[٢].

٥ ـ رواية أبي بصير عن الإمام الباقر عليه السلام، قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام أدعو الناس إلى ما في يدي؟ فقال: لا. قلت: إن استرشدني أحد أرشده؟ قال: نعم، إن استرشدك فارشده، فإن استزادك فزده، فإن جاحدك فجاحده[٣].

فهذه الروايات الواردة في شأن الدعوة المذهبية وتشمل بإطلاقها الدعوة السياسية بل تتضمن ذلك لتلازم الدعوتين من الناحية الفقهية، صريحة في عدم وجوب الدعوة الهادفة المنظمة، وترك التفاعل الاجتماعي الثقافي ليأخذ مجراه ويحقق أثاره في المجتمع بصورة تلقائية.

وقد حمل بعض المحدثين والفقهاء هذه الروايات على التقية، وربما كان بعضها يلحظ السلامة المادية والسياسية للشيعة، ولكنها بمجموعها تكشف عن أن منهج أهل البيت عليهم السلام هو عدم جعل هذه الدعوة (قضية) لا بد من إنجازها مهما كانت الظروف.

(١)(٢) الوسائل ١٦/ ١٩٠ الأمر والنهي/ الباب: ٢١/ ج ٢ و٣.

(٣) الوسائل ١٦/ ١٩١ الأمر والنهي/ الباب: ٢١/ ح ٦.

ومن القسم الثاني:

١ ـ رواية علي بن عقبة عن أبيه عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: اجعلوا أمركم هذا لله ولا تجعلوه للناس... ولا تخاصموا بدينكم فإن المخاصمة ممرضة للقلب. إن الله عز وجل قال لنبيه (ص): (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء)[١]، وقال: (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين).[٢] ذووا الناس...»[٣].

لا تخاصموا الناس، فإن الناس لو استطاعوا أن يحبونا لأحبونا»[٤].

٢ ـ رواية هشام بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«ما أيسر ما رضي الناس به منكم. كفوا ألسنتكم عنهم»[٥].

٣ ـ روايات استعمال الرفق في الدعوة، وقد تقدم ذكر بعضها[٦].

فهذه الروايات وأمثالها شاملة للدعوة المذهبية والسياسية، وهي تنهى عن (المخاصمة) وتأمر بالرفق في الدعوة، والمخاصمة تشمل جميع الأساليب التي تستفز الخصم فتنفره أو تدفعه إلى العدوان.

ومن القسم الثالث:

١ ـ الروايات الواردة في وجوب التقية، وهي متواترة. ومواردها شامل للدعوة السياسية والمذهبية وهي أكثر لصوقاً بالدعوة السياسية.

---

(١) سورة القصص، آية ٢٨.
(٢) سور يونس، آية ١٠.
(٣) المصدر السابق، ١٦/ ١٩٠ ـ ١٩١، أبواب الأمر والنهي ب ٢١/ ح ٤.
(٤) المصدر السابق، ١٦/ ١٩١، أبواب الأمر والنهي ب ٢١/ ح ٥.
(٥) الوسائل: ١٦/ ٢٥٤/ الأمر والنهي/ الباب: ٣٦/ ح ١.
(٦) الوسائل: ١٦/ ١٥٩ ـ ١٦٥/ الأمر والنهي/ باب ١٤/ الأحاديث.

وبعضها صريح في ذلك، من قبيل رواية محمد بن جعفر بن عمارة عن أبيه عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«سمعت الصادق جعفر بن محمد عليه السلام يقول: . . . والمؤمن مجاهد لأنه يجاهد أعداء الله عز وجل في دولة الباطل بالتقية وفي دولة الحق بالسيف».

ومن قبيل رواية مسعدة بن صدقة عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«. . . وتفسير ما يتقى، مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز».

ومن قبيل رواية أبي بصير عن الإمام الباقر عليه السلام، قال:

«خالطوهم بالبرانية، وخالفوهم بالجوانية إذا كانت الإمرة صبيانية

فإن روايات التقية المتواترة تقضي المسالمة والمهادنة مع النظام السياسي ومع المجتمع الأهلي، دون أن يعني ذلك التخلي عن العقيدة السياسية والمذهبية، ودون أن يعني ذلك أيضاً (التآمر) على السلطة السياسية وعلى المجتمع الأهلي، ودون أن يعني ذلك التخلي عن العمل التصحيحي والدعوة السياسية والمذهبية بالحكمة والموعظة الحسنة[١].

والظاهر أن الأئمة عليهم السلام كانوا يواجهون بهذه الروايات الحماس السياسي والمذهبي اللذين لا يستندان إلى وعي سياسي ومعرفة فقهية.

---

(١) الوسائل: ١٦/ ٢٠٣ ـ ٢٢٠/ أبواب الأمر والنهي ٢٤، ٢٥ و٢٦ /الأحاديث. راجع الباب ٢٩/ الأحاديث.

رواية ابن عمارة: باب ٢٤/ ح ٢٠. رواية مسعدة بن صدقة: باب ٢٥/ ح ٦. رواية أبي بصير: باب ٢٦/ ح ٣.

وقد وردت بعض الروايات التي تنص على هذه الظاهرة.

منها: رواية أبي حمزة عن علي بن الحسين عليه السلام، قال:

«وددت والله أني افتديت خصلتين في الشيعة لنا ببعض لحم ساعدي: النزق وقلة الكتمان»[1].

ورواية زيد الشحّام عن الإمام الصادق عليه السلام قال:

«قال أبو عبدالله عليه السلام: أمر الناس بخصلتين فضيعوهما فصاروا منهما على غير شيء: الصبر والكتمان»[2].

ونزيد الأمر وضوحاً في الأبحاث التالية:

أدلة الذاهبين إلى المشروعية والرد عليها

وما استدل به لكون موقف الأئمة عليهم السلام هو مقاومة الأنظمة المنحرفة بالعنف المسلح وما يمكن أن يستدل به لذلك، أمور:

الأمر الأول: ثورة الإمام الحسين عليه السلام:

فإن الإمام الحسين عليه السلام قد واجه يزيد بن معاوية بالثورة المسلحة، ويزيد نموذج للحاكم الإسلامي المنحرف، وعمل الإمام الحسين سنة عملية تتبع في أمثال موردها.

والجواب: إن ثورة الإمام الحسين عليه السلام لا تصلح دليلاً على مشروعية الثورة ضد الحكم المنحرف لأحد أمرين:

الأول: ما عرفته من أن هذه الثورة كانت من أجل حفظ العقيدة والشريعة عن سيطرة السلطة السياسية عليها وكونها مرجعية شرعية دينية

(١)(٢) الوسائل ١٦/٢٣٥/ أبواب الأمر بالمعروف والنهي ب ٣٢/ ح ٢ و٣.

للأمة، ولم تكن من أجل تصحيح الحكم السياسي بالدرجة الأولى، فهي تصلح دليلاً على مشروعية العنف المسلح بالثورة وغيرها في كل مورد يخشى فيه على الإسلام عقيدة وشريعة من المحو والتحريف، دون ما عدا ذلك من أشكال الحكم السياسي الذي يؤمن معه على الإسلام من هذا الخطر.

الثاني: لو جادل أحد فيما ذكرناه وادّعى عدم انحصار دلالتها في ذلك، فجوابه هو عدم تيقن دلالتها على أكثر من ذلك، بل إجمالها بالنسبة إلى الزائد عليه، ويزيد من إجمال دلالتها احتفافها بموقف المسالمة والمهادنة من الإمامين علي والحسن عليهما السلام قبلها ومن الأئمة التالين للإمام الحسين بعدها. فالقدر المتيقن منها هو ما ذكرناه، ولا تصلح دليلاً على غيره.

ويزيد ما ذكرناه تأكيداً أنها كانت ثورة انتحارية لم تهدف إلى نصر سياسي آني، ولم تحقق نصراً سياسياً لخط أهل البيت (الإمامة المعصومة) في المستقبل. وكل ما تحقق منها وبها هو الحيلولة دون كون الخلافة مرجعاً دينياً شرعياً للأمة، وحفظ الإسلام من سيطرة السلطة السياسية عليه.

الأمر الثاني: ثورة زيد بن علي بن الحسين

ذكرت ثورة زيد بن علي (رض) دليلاً على مشروعية الثورة المسلحة ضد الحكم المنحرف بدلالة رواية عيص بن القاسم الصحيحة عن الإمام الصادق عليه السلام.

وقد ابتدأ الإمام الصادق عليه السلام الكلام فيها بنهي الشيعة عن الاستجابة لدعاة الخروج على الحكومات القائمة، وفيها:

«.. والله لو كانت لأحدكم نفسان يقاتل بواحدة يجرِّب بها، ثم

كانت الأخرى باقية يعمل على ما قد استبان لها. ولكن له نفس واحدة إذا ذهبت فقد والله ذهبت التوبة. فأنتم أحق أن تختاروا لأنفسكم. إن أتاكم آت منا فانظروا على أي شيء تخرجون. ولا تقولوا خرج زيد، فإن زيداً كان عالماً وكان صدوقاً، ولم يدعكم إلى نفسه وإنما دعاكم إلى الرضا من آل محمدﷺ: «ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه»[(١)].

ووجه الاستدلال بالرواية على مشروعية الثورة أن الإمامعليه السلام صحح عمل زيد (رض) من حيث إنه «كان عالماً صدوقاً» وإنه كان يدعو إلى تولي الولي الحق، فتدل الرواية على مشروعية الثورة لتصحيح الحكم على أساس الإسلام.

والجواب على هذا الاستدلال من وجوه:

الأول: إن الثورة المسلحة على النظام الجائر من نوع الموضوعات التي إذا جاز فعلها وجب، فهي إمّا أن تتصف بالحرمة أو بالوجوب. ومقتضى أهمية هذا القسم من الموضوعات الشرعية لما يلازمه من سفك الدماء وانقسام الأمة، أن يصدر بشأن حكمه الشرعي بيان خاص واضح مباشر يبين وجوبه.

وفي مقامنا وردت هذه الرواية في النهي عن الخروج والتحذير من الاستجابة للدعاة إليه من ثوار الهاشميين، وتضمنت النهي عن اتخاذ عمل زيد بن علي نموذجاً يحتذى، وذلك بعد استشهاده بسنين كثيرة.

وسكت الإمام في الرواية عن الأمر بأصل التكليف وشروطه مع إمكان البيان وعدم التقية كما يشهد لذلك متن الرواية. وقد عقب على نهيهم عن اتخاذ زيد نموذجاً بتكرار التحذير والنهي عن الاستجابة لدعاة الخروج بقوله:

---

(١) وسائل الشيعة: ١١/٣٥ ـ ٣٦ (الجهاد/أبواب جهاد العدو/ الباب: ١٣/ ح١) والكافي ج ٨ ص ٢٦٤.

«.. فالخارج منا اليوم إلى أي شيء يدعوكم؟ إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله؟ فنحن نشهدكم أنا لسنا نرضى به وهو يعصينا اليوم وليس معه أحد، وهو إذا كانت الرايات والألوية أجدر ألا يسمع منا، إلا من اجتمعت بنو فاطمة معه، فوالله ما صاحبكم إلا من اجتمعوا عليه..»(١).

ويشير بذلك وبذيل الرواية إلى الإمام المنتظر عليه السلام.

وما ذكرناه يجعل من الرواية أدل على عدم المشروعية من كونها دليلاً على المشروعية.

الثاني: إن الرواية لا تتضمن النص على مشروعية الخروج المسلح كما ذكرنا في الوجه الأول، والإمام عليه السلام ليس في مقام البيان من هذه الجهة، بل هو في مقام بيان التحريم. وقد اشتملت الرواية على مدح زيد بالعلم والصدق، وعلى بيان مقصده من ثورته في زمانه وهو الدعوة إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله، أما أن عمله صحيح من الناحية الشرعية بحيث يكون نموذجاً لغيره وقاعدة تتبع في أزمان أخرى ودول أخرى، فهو أمر مسكوت عنه في كلام الإمام عليه السلام ولا دلالة في وصف نية زيد على صحة عمل غيره المتصف بهذه الصفة، ولم يكن الإمام في مقام البيان من هذه الجهة، وإنما في مقام بيان تحريم الخروج. والنكتة في ذكر زيد ووصفه للمخاطبين، هي أنه لا حجة لدعاة الخروج بالسيف بخروج زيد لأنهم يختلفون عنه. والظاهر أن عمل زيد كان يتخذ من قِبل دعاة الخروج مادة للدعاية فأراد الإمام الصادق عليه السلام أن يجردهم من هذه الحجة.

الثالث: إنها معارضة برواية الصحيحة للكليني بسنده عن أبان عن الأحول الذي حكى للإمام الصادق عليه السلام حواره مع زيد حين دعاه للخروج معه، ورفض أبان لذلك، فقال أبان: فحججت، فحدثت أبا

---

(١) وسائل الشيعة: ١١/ ٣٥ ـ ٣٦ (الجهاد/ أبواب جهاد العدو: ١٣/ ح١) والكافي ج ٨ ص ٢٦٤.

عبد الله عليه السلام بمقالة زيد وما قلت له، فقال لي: «أخذته من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله ومن فوق رأسه ومن تحت قدميه، ولم تترك له مسلكاً يسلكه»(١).

وهذه الرواية صادرة في حياة زيد (رض)، وتعليق الإمام عليه السلام فيها على حديث أبان ظاهر في أن الإمام كان معارضاً لحركة زيد، وأن التوجيه المعطى للشيعة هو عدم مساندة هذه الحركة.

والرواية صريحة في أن حركة زيد كانت موضوع مشاورة مع الإمام عليه السلام، وأن موقف الإمام كان سلبياً، وذلك ظاهر قول زيد (رض) للأحول:

«.. أما والله لئن قلت ذلك، لقد حدثني صاحبك بالمدينة أني أقتل وأصلب بالكناسة»(٢).

وهو ما تشهد له روايات أخرى منها رواية الكليني بسنده عن موسى بن بكر بن دأب عمن حدثه عن الإمام محمد الباقر عليه السلام(٣).

ورواية الأحول تكشف عن الموقف الشرعي الحقيقي من حركة زيد، أما رواية عيص الصادرة بعد استشهاد زيد، وهذا يقتضي أن يذكر بفضائله ومحاسنه، وأن يغض النظر عن الخطأ السياسي أو الشرعي الذي وقع فيه، ولا دلالة في هذا المدح على تصويب حركته شرعاً، ومن ثم فلا يمكن أن تكون دليلاً في مسألتنا.

---

(١) أصول الكافي: ١/ ١٧٤ كتاب الحجة/ باب الاضطرار إلى الحجة/ ح٥. والكناسة إسم موضع في الكوفة.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أصول الكافي: ١/ ٣٥٦ ـ ٣٥٨، كتاب الحجة/ باب ما يفصل به بين دعوى المحق والمبطل في أمر الإمامة/ ح ١٦.

ومما ورد في هذه الرواية قوله عليه السلام: «... فلا يستخفنك الذين لا يوقنون، انهم لن يغنوا عنكم من الله شيئاً، فلا تعجل فإن الله لا يعجل لعجلة العباد ولا تستبقنّ الله فتعجزك البلية فتصرعك..».

الأمر الثالث: ثورة الحسين بن علي صاحب (فخ)[١]:

استفاد بعض الفقهاء المعاصرين الذين بحثوا هذه المسألة من عدم ورود نص في ذم الحسين صاحب (فخ) وذم خروجه، إمضاء عمله من قبل الإمام المعصوم وتصحيحه شرعاً. وهذا يدل على أن أئمة أهل البيت عليهم السلام يرون شرعية وصحة الثورة على الأنظمة المنحرفة.

وقد أيد ذلك برواية الكليني بسنده[٢] عن عبد الله بن مفضل المتضمنة لكلام الإمام موسى الكاظم عليه السلام للحسين (رض)، وبروايات أبي الفرج الأصبهاني في مقاتل الطالبيين في مدح حركة صاحب فخ[٣].

والجواب على هذا الاستدلال

إنه يرتكز على استفادة عجيبة واستنباط غريب، فلو صححنا عمل الحسين صاحب فخ (رض)، فإنه لا يخرج عن كونه فعلاً مجملاً صدر عن إنسان غير معصوم عن الخطأ لا دلالة فيه على أكثر من نفسه، ولا حجية فيه على صحة عمل مماثل له في زمانه وفي ظروفه، فكيف بالقول إنه يصلح دليلاً على صحة الثورة وشرعيتها على مدى الزمان. ولو تنزلنا وسلمنا صلاحيته للاحتجاج، فلا إطلاق فيه لغيره من الثورات.

ثم هل يكفي عدم الذم في تصحيح العمل وجعله مستنداً شرعياً لتصحيح غيره؟

والذي يفسر عدم ذم حركة الحسين صاحب فخ (رض) هو أن

(١) فخ: إسم بئر بين التنعيم وبين مكة. ويبعد عن مكة بما يقرب من فرسخ، جرت فيه المعركة بين الثوار وبين الجيش العباسي في خلافة موسى الهادي ابن محمد المهدي ابن أبي جعفر المنصور.

(٢) الكافي ج ١ ص ٣٦٦.

(٣) راجع مقاتل الطالبيين لأبي الفرج ص ٢٨٩ وما بعدها.

موقف أئمة أهل البيت عليهم السلام من الثورة على الأنظمة الجائرة بعد اشتعالها هو عدم الاعتراض عليها. وأساس هذا التشريع هو الوصية السياسية للإمام علي عليه السلام في شأن الخوارج بعد استشهاده، حيث قال:

«لا تقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه»[1].

وقد بنى الفقهاء موقفهم الفتوائي على هذا فحكموا بعدم جواز محاربة الثائرين على الإمام الجائر، كما تقدم ذكر ذلك في فصل (قتال البغاة). ولكن هذا لا يدل على شرعية خروجهم وجعله سنة يقتدى بها.

على أن ما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في شأن الحسين صاحب فخ (رض) لا يدل على تصحيح عمله، بل لعله على عدم تصحيحه أدل. فإن رواية عبد الله بن المفضل مولى عبد الله بن جعفر دالة على رفض الإمام الكاظم موسى بن جعفر عليه السلام لحركة الحسين. وقد قال له حين عرض عليه البيعة: «يابن عم لا تكلفني ما كلف ابن عمِّك عمَّك أبا عبد الله فيخرج مني ما لا أريد كما خرج من أبي عبد الله ما لم يكن يريد»[2] وهو يشير بذلك إلى الحوار الذي جرى بين (محمد بن عبد الله ابن الحسن) وبين الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، وقد وردت فيه رواية مفصلة ذكرها الكليني بسنده عن عبد الله بن إبراهيم بن محمد الجعفري[3]. وفيها رفض الإمام الصادق عليه السلام للتعاون مع محمد بن عبد الله، ونهيه الشديد عن الخروج.

وأما روايات أبي الفرج في مقاتل الطالبيين فهي ضعيفة السند،

---

(1) نهج البلاغة ج ١ ص ١٠٨ خطبة ٦١ الشيخ محمد عبده.

(2) أصول الكافي: ٣٦٦/١ كتاب الحجة/ باب ما يفصل بين دعوى المحق والمبطل/ ح ١٨.

(3) أصول الكافي: ٣٥٨/١ ـ ٣٦٦ كتاب الحجة/ الباب السابق/ ح ١٧.

وهو متهم في رواياته لأنه زيدي. على أنها ليس فيها ما يدل على صحة وسلامة حركته من الناحية الشرعية. والتعبير عنه وعن أصحابه بـ (الشهداء) والترحم عليهم لا يدلان على صحة حركتهم من الناحية الشرعية، وإنما يدلان على كونهم مظلومين، وهذا لا شك فيه، لأن قتلهم كان ظلماً وجريمة نكراء.

وأما روايته عن إبراهيم بن إسحاق القطان، قال: «سمعت الحسين ابن علي ويحيىٰ بن عبد الله يقولان: ما خرجنا حتى شاورنا أهل بيتنا وشاورنا موسى بن جعفر فأمرنا بالخروج»[1] فهي ادِّعاء منهما، ومعارضة برواية عبد الله بن المفضل الآنفة التي تدل على عدم المشاورة، ولو كان ثمة مشاورة فإن موقف الإمام الكاظم فيها النصيحة بعدم الخروج لا الأمر بالخروج كما ورد في الرواية.

ويظهر من سير واستقصاء الروايات الواردة في حركات الخروج التي كان يقوم بها الحسنيون أنهم كانوا حريصين على الحصول على موافقة الأئمة المعصومين عليهم السلام وتأييدهم بسبب ما للأئمة من مرجعية عند اتباع خط أهل البيت عليهم السلام، وهذا ما يحمل على وضع الروايات التي تنسب إلى الأئمة عليهم السلام تأييد هذه الحركات لأجل اجتذاب الرأي العام الشيعي نحو هذه الثورات، ولكن موقف الأئمة كان النصيحة بعدم الخروج، ونهي الشيعة عن الانضمام إلى هذه الحركات.

الأمر الرابع: الدليل الاستحساني العقلي

وتقرير هذا الاستدلال أن يقال:

إن الإسلام دين عالمي أنزل لهداية البشر جميعاً، وإن هدفه السيطرة على العالم. وهذا يتنافى مع تحريم الثورة ضد الأنظمة المنحرفة

(١) مقاتل الطالبيين/ ص: ٣٠٤ في ذكر من خرج مع الحسين.

عن الإسلام التي يتولاها مسلمون، بهدف إزالتها وتحكيم الإسلام الصحيح، لأنه نقض للغرض وتفويت للهدف. ولا يمنع من ذلك أن الثورة المسلحة تؤدي إلى سفك الدماء، لأن مصلحة تحكيم الإسلام الصحيح أهم من مفسدة إراقة الدماء.

والجواب على هذا الاستدلال

وهذا الاستدلال لو تم واستكشف حكم الشارع بمشروعية الثورة المسلحة فهو أعم من عهد الإمامة المعصومة الظاهرة، لأنه يشمل عصر الغيبة أيضاً، إلا أن يدّعى أن خصوصية ظهور الإمامة المعصومة لها دخل في استكشاف حكم الشرع من هذا الاستحسان العقلي.

ولكن هذا الاستدلال غير تام.

فإنه لا ريب في أن الإسلام دين عالمي أنزله الله تعالى لهداية جميع البشر وصياغة حياتهم على هدى مبادئه وأحكامه.

ولكن غاية ما يستلزمه ذلك هو وجوب الدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، وأما الثورة ضد الأنظمة المنحرفة فهو أمر لا علاقة له بنشر الإسلام بين الناس لأن الشعب المحكوم بالنظام المنحرف شعب مسلم، وإنما تهدف الثورة إلى إقامة الحكم الإسلامي وجعل الإسلام حاكماً في المجال السياسي التنظيمي للمجتمع السياسي، وهذا أمر آخر غير ما يقتضيه الدليل الاستحساني العقلي. ولا ملازمة بين كون الإسلام ديناً عالمياً أنزل لهداية البشر وبين كونه ذا حكومة وسلطان سياسي، حيث إن المهمة الأولى للدعوة هي تكوين الأمة الإسلامية، وأما تكوين الدولة وإقامة الحكم السياسي فهي مهمة تأتي في الدرجة الثانية، ويجب أن تتوفر لها شروطها التي أهمها عدم الإساءة إلى مفهوم الأمة ووحدتها.

خلاصة ومزيد بيان

فتحصل من جميع ما تقدم أنه لا يوجد دليل لفظي يدل على مشروعية الثورة ضد الحكم الإسلامي المنحرف عند أئمة أهل البيت عليهم السلام في عصر الإمامة المعصومة الظاهرة، ولا يوجد دليل لفظي يستفاد منه المشروعية بالملازمة والتعدي العرفي، كما لا يوجد دليل لبي من سيرة أو إجماع، ولا يوجد اعتبار عقلي يقتضي ذلك.

وتبين أن موقف أئمة أهل البيت عليهم السلام بعد الإمام الحسين عليه السلام من حكومات زمانهم كان موقف المهادنة والمسالمة، ولم يدعوا قط إلى الثورة المسلحة ولم يشجعوا عليها، وكانوا في الوقت نفسه حريصين على الابتعاد بأنفسهم عن النظام الحاكم ومؤسساته، وعلى منع الشيعة من العمل فيه ومعه بالنحو الذي يؤدّي إلى الاعتراف بشرعيته ومرجعيته الدينية.

ولو كان للأئمة عليهم السلام موقف آخر لظهر واشتهر، لتوفر الدواعي على إظهاره في الزمان الطويل الذي يقرب من ثلاثة قرون، ومع تعدد المناسبات الداعية إلى إظهاره في الثورات التي حدثت ضد النظامين الأموي والعباسي من العلويين وغيرهم، ومع ذلك لا نجد في سيرة الأئمة عليهم السلام وفي سنتهم أثراً لذلك سوى ما تقدم عرضه والرد عليه[1]، وهو لا يصلح دليلاً على حكم مسألة عظيمة الأهمية بل أعظم المسائل أهمية في حياة الأمة ومصيرها. وإنما عرضنا له تأدباً مع من تمسك به

(١) وسوى ما ذكره الشيخ محمد بن إدريس في آخر السرائر، نقلاً من كتاب أبي عبد اللّه السياري عن رجل، قال: «ذكر بين يدي أبي عبد اللّه عليه السلام من خرج من آل محمد صلى الله عليه وآله فقال: لا أزال أنا وشيعتي بخير ما خرج الخارجي من آل محمد، ولوددت أن الخارجي من آل محمد خرج وعليَّ نفقة عياله» والرواية ضعيفة السند جداً. الوسائل: ١١/ ٣٩ الجهاد/ باب ١٣ حكم الخروج بالسيف قبل قيام القائم / ح ١٢. والسرائر ج ٣ ص ٥٦٩.

لإثبات شرعية الثورة عند أئمة أهل البيت عليهم السلام في عهد الإمامة المعصومة الظاهرة.

نعم، من الثابت أن الأئمة عليهم السلام لم يشجعوا على مقاومة الثوار ضد الأنظمة المنحرفة، واعتبروا كثيراً من هؤلاء الثوار مظلومين.

وهذا الموقف مبني على التوجيه التشريعي الذي وضعه الإمام علي عليه السلام في وصيته السياسية بشأن الخوارج وتقدمت الإشارة إليه.

ونلاحظ هنا أيضاً أن كبار فقهاء الشيعة الذين أدركوا عهد الغيبة الصغرى، ونقلت إلينا آراؤهم في كتبهم أو كتب الجيل الذي تخرج عليهم من فقهاء القرن الرابع، لم يشيروا في فتاواهم وكتاباتهم إلى ما يوهم مشروعية الثورة، مع تعرضهم لأحكام النظام الجائر والعمل فيه ومعه في عدة أبواب فقهية، بل إن ما دونوه ينسجم مع ما ذكرنا من سيرة الأئمة عليهم السلام وسنتهم وهو عدم مشروعية الثورة المسلحة واعتماد مبدأ المسالمة والاندماج في الأمة والدعوة السلمية إلى خطهم الإسلامي، ومعالجة الانحراف بالبيان والحسنى.

ومع موقفهم المسالم والمهادن من النظام الحاكم اتخذوا موقفاً مبدئياً من العلاقة مع (الأمة)، حيث قد وردت الروايات الكثيرة، وفيها الصحاح، التي تأمر بالاندماج مع جماعة الأمة وعدم شقها والخروج عليها.

فمما ورد في ذلك صحيح الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»[1].

---

(١) أصول الكافي: ١/ ٤٠٤ ـ ٤٠٥ كتاب الحجة/ باب ما أمر النبي صلى الله عليه وآله بالنصيحة لأئمة المسلمين واللزوم لجماعتهم، ومن هم/ح ٤ و٥.

وصحيحه الآخر عنه عليه السلام قال:

«من فارق جماعة المسلمين، ونكث صفقة الإمام (الإبهام) جاء إلى الله عزَّ وجل أجذم»[١].

وصحيح ابن بي يعفور عن الصادق عليه السلام، قال:

«إن رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس في مسجد الخيف، فقال: نضّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلَّغها من لم يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. ثلاث لا يغل عليهن قلب امرىءٍ مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة لأئمة المسلمين، واللزوم لجماعتهم، فإن دعوتهم محيطة من ورائهم. المسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم»[٢].

وحمل هذه الروايات على التقية مما لا يمكن المساعدة عليه بوجه من الوجوه.

وقد حمل البعض قوله (النصيحة لأئمة المسلمين) على خصوص الأئمة المعصومين عليهم السلام، وهو محتمل، ولكن الظاهر منه الإطلاق لجميع من تأمَّر على المسلمين بعنوان الإسلام، فهؤلاء تجب نصيحتهم بمعنى تقويمهم على الحق إذا زاغوا عنه وتأييدهم في الحق إذا اتبعوه، وعدم الخروج عليهم. والنصيحة غير الطاعة، فلعل من حمل العبارة على (الأئمة المعصومين عليهم السلام) توهم أن المراد منها وجوب الطاعة، وهو خلاف الظاهر.

وعلى أي حال فإذا كانت هذه الجملة مجملة أو كان المراد منها خصوص الأئمة المعصومين عليهم السلام فإن قوله صلى الله عليه وآله: «.. واللزوم لجماعتهم..» صريح فيما ذكرناه من أمر الأئمة عليهم السلام بالاندماج في الأمة والتوحد معها وعدم الانشقاق عنها.

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق/ ص: ٤٠٣/ح١.

وقد أباح الأئمة عليهم السلام للشيعة التعاون مع النظام الحاكم بما يخدم هدف الاندماج مع الأمة، ويستجيب لحاجات المجتمع والنظام العام لحياة المجتمع الأهلي، ويساعد على وحدة المجتمع السياسي، ويستجيب لحاجات الشيعة أنفسهم الحياتية والمعيشية والأمنية والاجتماعية. ولكن كل ذلك في الحدود التي ذكرناها آنفاً وهي عدم المشاركة في ظلم الدولة وعدم إسباغ الشرعية عليها.

وقد اشتهر هذا الموقف من (الخروج بالسيف) عند الشيعة الإمامية، عند فقهاء ومتكلمي المذاهب الأخرى.

هذا بالنسبة إلى مرحلة الإمامة المعصومة الظاهرة (مرحلة ما قبل الغيبة الكبرى).

الموقف الفقهي في عهد الغيبة الكبرى

تمهيد

إن الإسلام يتمظهر في الواقع البشري في مظهرين: أحدهما: مشروع الأمة، وثانيهما: مشروع الدولة.

وتمظهره الأساس الثابت هو (مشروع الأمة) الثابتة الوجود والفاعلية في حالة وجود الدولة وعدمه، وفي حالة جميع صيغ الدولة.

وأما تمظهره في مشروع الدولة فإن فيه خلافاً بين الشيعة والسنة.

فالسنة يرون أن الإسلام يتمظهر في مشروع الدولة في صيغة (نظام الخلافة) وما يعتبر بديلاً معاصراً له.

وللدولة عند السنة زمن تاريخي واحد بدأ بوفاة النبيﷺ، ولا يزال مستمراً.

وأما الشيعة فإن للدولة عندهم زمنين تاريخيين.

أحدهما: الزمن التاريخي للإمامة المعصومة الظاهرة، ويبدأ بوفاة النبيﷺ وينتهي بالغيبة الكبرى.

والدولة الشرعية في هذا الزمن هي التي تقوم على صيغة الإمامة المعصومة فقط، وما عداها، وهو (نظام الخلافة) ليس شرعياً بل هو (حكم الجور). والحقيقة الثابتة للإسلام في هذه الحالة هي الأمة فقط.

ثانيهما: الزمن التاريخي للغيبة الكبرى. ويبدأ من حين غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام، ولا يزال مستمراً وسيبقى إلى حين ظهوره.

والحقيقة الثابتة للإسلام في هذه الحقبة هي (الأمة).

وأما الدولة فإما أن تتكون وفقاً لرؤية فقهية تنطلق من مبدأ (الإمامة المعصومة) ـ كنظرية (ولاية الفقيه) أو غيرها ـ أو لا تتكون على هذا الأساس.

فإذا تكونت كذلك فإنها تعتبر مظهراً للإسلام يتطابق مع (الأمة). والمثال المعاصر هو الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

وأما إذا لم تتكون الدولة كذلك فهي غير شرعية، ولا تعتبر مظهراً للإسلام مهما كان نظامها الحاكم. ولذا فإن مشروعية الثورة ـ على قاعدة الرؤية الفقهية الشيعية الإمامية ـ لا تعني مجرد إزالة حكم غير إسلامي وإقامة حكم إسلامي كيفما اتفق، بل لا بد من إقامة حكم إسلامي مستمد من صيغة الإمامة المعصومة، وإلا فإذا قام حكم إسلامي مستمد من صيغة نظام الخلافة مثلاً فإنه عند الشيعة نظام غير شرعي أيضاً، ولذا فإن الثورة هنا تعني مقاومة غير الإسلاميين وينبغي أن يلاحظ الفقهاء مدى انعكاس ذلك على تماسك (الأمة) ووحدتها. اللّهم إلا أن يقال إن نظام الخلافة السني يمثل أدنى الضررين وأخف الضررين بالنسبة إلى نظام غير إسلامي فيجب التعاون مع الإسلاميين السنة على هذا الأساس. ولكن على كل حال هذا لا يؤدي إلى إقامة حكم إسلامي فيقع الكلام في مشروعية القتل لهذه الغاية. والظاهر أن مقتضى صحيحة يونس الآتية هو عدم المشروعية.

الحكومات المتصوَّرة
في عهد الغيبة الكبرى

تنقسم الأنظمة الحاكمة للمسلمين (خارج صيغة الإمامة المعصومة) في عهد الغيبة الكبرى إلى نوعين:

النوع الأول: أنظمة إسلامية من سنخ الأنظمة التي كانت سائدة في عهد الإمامة المعصومة الظاهرة التي عايشها الأئمة المعصومون بعد الإمام الحسينعليه السلام، وتقدم الكلام عن موقفهم منها.

النوع الثاني: أنظمة غير إسلامية يتولاها حكّام مسلمون، وتتكون أجهزتها وهيآتها من مسلمين، ولكنها لا تعتبر الإسلام (من الناحية الشكلية والواقعية) شريعتها القانونية ودستورها، ولا ترتكز عليه في شرعية سلطتها، وإنما تحكم بمقتضى القوانين الوضعية المقتبسة من الغرب.

وهذه على قسمين:

القسم الأول:

أنظمة لا تتبنى أيديولوجية مضادة للإسلام وتعترف بالإسلام

باعتباره ديناً، وتعتبر الشريعة الإسلامية أحد مصادر التشريع القانوني فيها، وتعتبر الإسلام دينها الرسمي. ولا تشكل خطراً على إسلامية المجتمع الأهلي والتزامه الديني، فهي لا تتدخل في عقيدة الشعب الإسلامية وممارساته الدينية في مجال العبادات وفي مجال الأحوال الشخصية (الزواج والطلاق وأحكام الأولاد والمواريث) وما يسمى القضاء الشرعي، وهو ما يتعلق بالدعاوى والخصومات في مجال الأحوال الشخصية، بحيث إن حياة المجتمع الأهلي في هذه المجالات يمكن أن تصاغ ـ وهي تصاغ بالفعل ـ على أساس الإسلام.

هذا مع ترك حرية مخالفة الشرع في غير هذا المجال وفي بعض حالات هذا المجال لمن يريد ذلك.

ويفتقد الإسلام في هذا القسم أمرين:

الأول: الحكم السياسي التنظيمي.

الثاني: كون الشريعة الإسلامية (رسمياً) نظاماً وحيداً للدولة والمجتمع.

القسم الثاني:

أنظمة لا تعترف بالإسلام باعتباره ديناً وتتبنى أيديولوجية مضادة للإسلام، وتعمل على تعطيل الإسلام في حياة المسلمين الشخصية والعامة، بحيث تهدف إلى استئصال الإسلام من حياة الفرد والمجتمع باعتباره عقيدة وشريعة وسلوكاً وثقافة، كما هو الشأن في الأنظمة الإلحادية العقيدية (الماركسية) في الدول التي تتكون من سكان مسلمين في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي، وما كاد يحدث في تركيا الكمالية قديماً وأفغانستان حديثاً.

وربما كانت حركة القرامطة في عهد الإمامة المعصومة الظاهرة من هذا القبيل.

الموقف الفقهي من النوع الأول

أما النوع الأول فحاله حال الأنظمة الحاكمة خارج شرعية الإمامة المعصومة حال ظهورها.

وقد عرفت هناك أنه لا يوجد دليل على مشروعية الثورة المسلحة ضد هذه الأنظمة. ولم يثبت أن الأئمةعليهم السلام أسبغوا شرعية على أية ثورة قامت في عهدهم. فحكم الأنظمة المماثلة في عصر غيبة الإمامة المعصومة هو عدم مشروعية الثورة المسلّحة بطريق أولى.

وعلى هذا فلا فرق في حكم المسألة بين الذهاب إلى ثبوت الولاية العامة للفقيه في عصر الغيبة وعدم ثبوت هذه الولاية، لأن البحث في المسألة ـ في عصر الغيبة ـ على ضوء ثبوت الولاية العامة للفقيه وعدمه إنما هو فرع ثبوت مشروعية الثورة في عصر ظهور الإمامة المعصومة. وقد أثبتنا عدم مشروعية الثورة في ذلك العصر.

الموقف الفقهي من النوع الثاني

وأما النوع الثاني فقد عرفت أنه ينقسم إلى قسمين:

أما القسم الأول، فالظاهر أنه لم يرد فيه دليل خاص يدل على مشروعية الثورة المسلحة، ولكن يمكن أن يقال ـ بل قيل ـ إنه من أظهر موارد مشروعية الثورة المسلحة ضد النظام الحاكم، لأنه حكم كافر غير إسلامي، فتشمله أدلة وجوب الجهاد والدفاع عن (بيضة الإسلام).

وينبغي ـ في مقام البحث الاستنباطي للحكم الشرعي هنا ـ ملاحظة ما تقدم من أن موقف الأئمةعليهم السلام من حكومات زمانهم كان موقف المسالمة والمهادنة، مع التوقي من إعطائها الشرعية ومن الوقوع في مشاركتها في ظلمها من دون أن يؤدي ذلك إلى مقاطعتها الكاملة، بل كانوا يجيزون ـ ويوجبون في بعض الأحوال ـ التعاون معها والعمل

فيها. وفي جميع الحالات كان مركز اهتمامهم هو الحفاظ على (إسلامية الأمة ووحدتها).

وهذا الأمر من هذه الجهة في عهد الغيبة الكبرى كشأنه في عهد الإمامة المعصومة الظاهرة، فلا مجال لمشروعية الثورة في عصر الغيبة بعد وضوح عدم المشروعية في عصر الإمامة المعصومة الظاهرة.

ولكن قد يقال: إن الأمر مختلف ولا ملازمة بين عدم مشروعية الثورة في عصر الإمامة الظاهرة وعدم مشروعيتها في عصر الغيبة الكبرى، لأن نوع الحكم والنظام مختلف، ففي عصر الإمامة الظاهرة كان النظام إسلامياً منحرفاً، وأما في عصر الغيبة في المورد المبحوث عن حكمه فإن النظام غير إسلامي، بل كافر في القسم الأول، فضلاً عن القسم الثاني.

الأدلة على مشروعية الثورة في القسم الأول:

وعلى أي حال فما استدل به أو يمكن أن يستدل به على مشروعية الثورة المسلحة ضد القسم الأول من النوع الثاني أمران:

الأمر الأول: السنة، وهي رواية يونس الصحيحة عن الإمام الرضا عليه السلام. قال: «سأل أبا الحسن رجل وأنا حاضر، فقال له: جعلت فداك إن رجلاً من مواليك بلغه أن رجلاً يعطي سيفاً وفرساً في سبيل الله، فأتاه فأخذهما منه «وهو جاهل بوجه السبيل»، ثم لقيه أصحابه فأخبروه أن السبيل مع هؤلاء لا يجوز، وأمروه بردهما. قال: فليفعل. قال: قد طلب الرجل فلم يجده، وقيل له: قد قضى «مضى» في الرجل. قال: فليرابط ولا يقاتل. قال: مثل قزوين وعسقلان والديلم وما أشبه هذه الثغور؟ قال: نعم. قال: فإن جاء العدو إلى الموضع الذي هو فيه مرابط، كيف يصنع؟ قال: يقاتل عن بيضة الإسلام. قال: يجاهد؟ قال: لا، إلا أن يخاف على ذراري المسلمين. قلت: أرأيتك لو أن الروم

دخلوا على المسلمين لم ينبغِ «يسع ـ خ» لهم أن يمنعوهم؟ قال: يرابط ولا يقاتل، وإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل، فيكون قتاله لنفسه ليس للسلطان، لأن في دروس الإسلام دروس ذكر محمد ﷺ»[1].

فيقال: إن المفهوم من الرواية أن علة مشروعية الحرب هي (الخوف على بيضة الإسلام)، وهذا لا فرق فيه بين كون الخوف ناشئاً من هجوم العدو الكافر وكونه ناشئاً من نظام غير إسلامي وإن تولاه مسلمون.

وقد يدعى الدلالة على ذلك من رواية محمد بن محمد بن علي عليه السلام عن أبيه عن جده التي رواها الحسن بن محمد الطوسي في (المجالس)، وفيها: «إن النبي ﷺ قال: يا علي أن الله تعالى قد كتب على المؤمنين الجهاد في الفتنة من بعدي، كما كتب عليهم الجهاد مع المشركين معي، فقلت: يا رسول الله، وما الفتنة التي كتب علينا فيها الجهاد؟ قال: فتنة قوم يشهدون إن لا إله إلا الله وأني رسول الله، وهم مخالفون لسنتي وطاعنون في ديني. فقلت: فعلام نقاتلهم يا رسول الله وهم يشهدون إن لا إله إلّا الله وأنك رسول الله؟ فقال: على أحداثهم في دينهم، وفراقهم لأمري، واستحلالهم دماء عترتي...»[2].

وفيه: أولاً: الرواية ضعيفة السند، وثانياً: أنها بقرينة ذيلها، وبقرينة: (استحلال دماء عترتي) واردة في البغاة كما حملها الحر على ذلك وعليه جرى الفقهاء.

الأمر الثاني: الاعتبار الاستحساني العقلي، وهو أن «المعروف من

(١) الوسائل: ١١/١٩ ـ ٢٠ الجهاد/ أبواب جهاد العدو/ باب: ٦/ح: ٢/ ولاحظ باب: ٧/ح: ٢ وقد ورد في هذه الرواية: «... إذا كان كذلك فلا يقاتل عن هؤلاء، ولكن يقاتل عن بيضة الإسلام..».

(٢) الوسائل: ١٥/ ٨١ ـ ٨٢ الجهاد ـ أبواب جهاد العدو، باب ٢٦ (باب حكم قتال البغاة) ح ٧.

طبيعة الإسلام الصحيح أنه يهدف للسيطرة على العالم أجمع لهدايتهم إلى خير السبل، وأنه دين عالمي. فقد يقال: إنه لا يحتمل أن تكون الثورة ضد الفئة المسلمة بالاسم والمنحرفة عن الإسلام الصحيخ، الغاصبة لحق الإمامة، غير مشروع في الإسلام، مع وضوح أن علاج هؤلاء منحصر في غالب الأحيان بالجهاد، تقدم مشروعية الجهاد يعتبر ضعفاً تشريعياً في الإسلام وليس من قبيل العجز الخارجي عن قتالهم.. فإن هذا عجز تكويني للمسلمين لا ضعف تشريعي في الإسلام بخلاف ذلك..

«وإن شئت فعبر بتعبير ضرورة تقديم الأهم على المهم، حيث إن تحكيم الإسلام الصحيح، وتطبيق كلمة الله كاملة أهم ما يترتب على القتال ضد المسلمين المنحرفين من إراقة الدماء، وأهميته تصل إلى حد تقديم مصلحة القتال عند احتمال الانتصار احتمالاً يعتمد عليه العقلاء، على مفسدة إراقة الدماء التي هي مفسدة قطعية لا احتمالية».

هذا بالنسبة إلى القسم الأول من النوع الثاني من أنظمة الحكم في عصر الغيبة.

وأما القسم الثاني، فالحكم بوجوب الثورة عليه بالسلاح لإزالته وإقامة نظام إسلامي صحيح مقامه، ثابت بوجه أولى، لوضوح كونه يهدف إلى محو الإسلام من حياة الناس.

وتحقيق الحال في المسألة

إن أدلة الجهاد والدفاع والدعوة هل تدل على أن المهمة الأساس ذات الأولوية للمسلمين بحسب هذه الأدلة هي تحقيق الإسلام في مشروع الدولة (المشروع السياسي) بحيث يكون الجهاد والدعوة والدفاع من أجل تحقيق المشروع السياسي وإقامة الدولة؟

أو أن المهمة الأساس ذات الأولوية للمسلمين بحسب هذه الأدلة

هي تحقيق الإسلام في مشروع الأمة، ومشروع الدولة يأتي في رتبة متأخرة من حيث الأهمية والتكليف بعد مشروع الأمة؟

ربما يمكن الادعاء أن ما يدّعى دلالته على تشريع الجهاد الابتدائي يدل على أن المهمة الأساس ذات الأولوية للمسلمين وعليهم هي تحقيق المشروع السياسي (مشروع الدولة)، وأن مشروع الأمة موازٍ لمشروع الدولة أو منبثق منه.

ولكن ـ لو سلمنا بهذه الأدلة المدعاة ـ فهي غير مفيدة في مقامنا، لأن مشروعية الجهاد الابتدائي عند الشيعة الإمامية مشروطة بوجود الإمام المعصوم وأمره بذلك، وهو في عصر الغيبة غير مشروع.

على أن دعوى دلالة هذه الروايات على ما ذكر غير مسلمة، فإن التأمل في مجموع الروايات يحمل الفقيه على استظهار غير ذلك، وأن المهمة الأساس ذات الأولوية للمسلمين هي تحقيق الإسلام في مشروع الأمة، ومشروع الدولة يأتي في رتبة متأخرة من حيث الأهمية.

ومهما تكن دلالة ما يدَّعى دلالته على تشريع الجهاد الابتدائي، فإن أدلة الجهاد الدفاعي وأدلة وجوب الدعوة، وهي تكاليف منجزة في عصر الغيبة، صريحة في أن المهمة الأساس ذات الأولوية للمسلمين هي تحقيق الإسلام في مشروع الأمة، فأدلة الدعوة تهدف إلى (تكوين الأمة) وأدلة الجهاد الداعي تهدف إلى (حماية الأمة).

وأما مشروع الدولة فإنه في مرتبة متأخرة عن مشروع الأمة من حيث الأهمية كما يظهر من هذه الأدلة وكما ظهر من سلوك الأئمة المعصومين عليهم السلام منذ الإمام علي عليه السلام وإلى الإمام المنتظر عليه السلام.

فأولوية (مشروع الأمة) في الأهمية لا يعني استبعاد المشروع السياسي (مشروع الدولة) ولكن الأدلة لا تدل على أن عناية الإسلام بهذا المشروع تبلغ حد العمل من أجله وإن استلزم ذلك حرباً أهلية تهدد

مشروع الأمة، بل تدل على خلاف ذلك. وهذا هو النهج الذي نهجه واتبعه الأئمة المعصومون كما ذكرنا.

هذا. والظاهر من الذاهبين إلى مشروعية الثورة على الحكومات المنحرفة في عصر الغيبة من دون تفريق بين أقسامها، هو أنهم يرون أن المهمة الشرعية الأساس ذات الأولوية للمسلمين هي تحقيق الإسلام في مشروع الدولة (المشروع السياسي)، دون مشروع الأمة.

ويظهر ذلك جلياً مما ورد في دعوة الكفار إلى الإسلام، وأنه لا يشرع قتال من لم تبلغه الدعوة إلّا بعد دعوته إلى الإسلام، ومن شرح الفقهاء لهذه الروايات وتعليقهم عليها(١).

ومن ثم فإن كل خلل يطرأ على (إسلامية) الحكم والسلطة (النظام السياسي)، سواء أكان ذلك الخلل بسبب الخروج عن خط الإمامة المعصومة أو لأي سبب آخر، فإنه يجعل الثورة المسلحة عليه مشروعة بهدف إزالته وإقامة نظام حكم إسلامي شرعي مقامه.

الرد على الذاهبين إلى مشروعية الثورة المسلحة

ونسق الاستدلال عند هؤلاء للبرهنة على مشروعية الثورة المسلحة يكشف عن هذا الفهم لأدلة الدعوة والدفاع.

وقد عرفت أن عمدة الأدلة التي ذكروها هي الاعتبار الاستحساني العقلي ورواية يونس عن الإمام الرضا عليه السلام الذين تقدم ذكرهما. بعد التسليم بعدم وجود دليل لفظي آخر يشمل عصر الغيبة بالإطلاق أو بالتعدي العرفي في عصر الحضور إلى عصر الغيبة، وبعد ظهور المجازفة في دعوى القطع بعدم الفرق بين عصر الحضور وعصر الغيبة.

---

(١) جواهر الكلام: ٢١/٥١ ـ ٥٥، الجهاد.

الدليل الاستحساني العقلي

أما الدليل الاستحساني العقلي المتقدم ذكره فيرد عليه أن غاية ما يقتضيه هو الدفاع عن (الأمة) وعن (الإسلام عقيدة وشريعة) في مقابل من يريد محو الإسلام عقيدة وشريعة بتحريفه، أو بالتخلي عنه إلى معتقد جديد ديني أو وضعي، سواء أكان عدواً غازياً من الخارج - ووجوب مقاومته من البديهيات في الشرع - أو كان قوة في الداخل.

وأما إذا تولى الحكم أشخاص مسلمون لا يستهدفون العقيدة والشريعة الإسلامية بالتحريف أو المحاربة، ولايحاولون استبدال الإسلام - باعتباره دين الشعب - بغيره، وإنما يقتصر أمرهم على ممارسة السلطة السياسية والتنظيمية في المجتمع، ولم يمكن إزالتهم بالعمل السلمي، فإن هذا الاعتبار الاستحساني العقلي لا يدل على وجوب الثورة عليهم بالسلاح ومحاولة إزالتهم بالقوة والقتال، إلا أن يدَّعى أن الأولوية الأولى في الإسلام هي لمشروع الدولة وإن أدّى ذلك إلى المخاطرة بمشروع الأمة، وهذا ما لا دليل عليه، بل الدليل قائم على عدمه. وقد تقدم مزيد بيان في الرد على الدليل الاستحساني في البحث عن مشروعية الثورة المسلحة في عهد الإمامة المعصومة الظاهرة.

دليل السنة

وأما رواية يونس[١] المتقدمة فهي أجنبية عن موضوع بحثنا مورداً ومضموناً.

أما من حيث المورد، فهي واردة في قتال المسلمين للكفار تحت راية نظام إسلامي منحرف عن صيغة الإمامة المعصومة، ومسألتنا في قتال المسلمين العادلين للنظام الإسلامي المنحرف وللمسلمين المؤيدين

---

(١) الوسائل ج ١١ ص ١٩ من أبواب جهاد العدو باب ٦ ح ٢.

له. وهي واردة في القتال الدفاعي من قبل المسلمين ضد الكفار الغزاة للمسلمين، ومسألتنا في الثورة على حكام مسلمين في بلاد المسلمين. وهي واردة في بيان مشروعية الدفاع ضد الهجوم العدواني، وليست في مقام بيان مشروعية الابتداء بالقتال.

وأما من حيث المضمون، فإن الرواية صريحة في النهي عن القتال للدفاع عن النظام (السلطان) الإسلامي المنحرف ضد الغازي الكافر، وصريحة في حصر مشروعية المقاتلة ضد الغازي الكافر بالقتال «عن بيضة الإسلام... فإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل[1]، فيكون قتاله لنفسه لا للسلطان، لأن في دروس الإسلام دروس ذكر محمد ﷺ».

وفي رواية محمد بن عيسى عن الإمام الرضا عليه السلام التي أشرنا إليها في الهامش السابق:

«.. قال فإنه مرابطٌ، فجاءه العدو حتى كاد أن يدخل عليه، كيف يصنع؟ يقاتل أم لا؟ فقال له الرضا عليه السلام: إذا كان ذلك كذلك فلا يقاتل عن هؤلاء (يعني الحكّام والنظام العباسي)، ولكن يقاتل عن بيضة الإسلام، فإن في ذهاب بيضة الإسلام دروس ذكر محمد ﷺ»[2].

وهذا صريح في أن (النظام/ المشروع السياسي/ السلطان) ليس ذا أهمية في حد ذاته، ولا يشكِّل ـ حتى في حالة الغزو الكافر ـ بعداً من أبعاد (الأمة/ المسلمين/ بيضة الإسلام) وإنما المهم الذي يجب القتال من أجله هو (المسلمون/ بيضة الإسلام). وهذا يكون حين يهدد الغزو المسلمين في كيانهم باعتبارهم (أمة/ عقيدة وشريعة متمظهرتين في الواقع البشري)، وهذه هي بيضة الإسلام. ويكشف عن ذلك التعليل بقوله عليه السلام:

(١) كما في رواية يونس المتقدمة.
(٢) وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٢ باب ٧ ح ٢.

«..لأن في دروس الإسلام دروس ذكر محمدﷺ» حيث إن المراد من دروس ذكر محمدﷺ دروسه باعتباره نبياً رسولاً مبلِّغاً عن الله تعالى.

فالمدار على كون الأمة الإسلامية (المجتمع الإسلامي) بما هي معتقدة متشرعة بالإسلام موضوعاً للتهديد أم لا. وبعبارة أخرى: المدار على ما يهدد بـ (دروس الإسلام) وعدمه فإن كان الخطر يهدد بدروس الإسلام ويهدد الأمة وجب مقاومته، وإلا فلا تدل الرواية على وجوب مقاومة ما يهدد مشروع الدولة (المشروع السياسي) المنحرف، بل يمكن أن يستفاد منها المنع من ذلك. وهي ساكتة عن مسألتنا فلا دلالة فيها على مشروعية الثورة المسلحة على الحكم المنحرف.

ومصاديق (المسلمين/ بيضة الإسلام) فيما يبدو هي:

١ ـ أن يتعرض المسلمون للتشريد والإبادة، كما حدث في إسبانيا، وكما حدث ويحدث في فلسطين، وكما حدث في بعض مناطق الهند.

٢ ـ أن يتعرض المسلمون لخطر الوقوع ـ أو يقعون بالفعل ـ تحت سلطة مباشرة لحكم ديني غير إسلامي (يهودي/ مسيحي/ أو غيرهما)، بحيث يتولى الحكم والسلطان غير المسلمين. وهذا هو مورد الرواية. كما حدث في الحكم الاستعماري في شمال إفريقيا ومصر وسوريا والعراق وغيرها من بلاد المسلمين في فترة الاستعمار.

٣ ـ أن يتعرض المسلمون لحكم ـ من منتسبين إلى الإسلام أو غير منتسبين ـ يستهدف تغيير دين المسلمين إلى عقيدة أخرى، كما حدث في الدول الشيوعية (الجمهوريات الإسلامية السوفياتية، ألبانيا، بلغاريا) وكما حدث في مرحلة من الزمن في تركيا، وكما كاد يحدث في أفغانستان.

ففي هذه الموراد يتوجه التهديد إلى (بيضة الإسلام) أي الإسلام

نفسه من حيث كونه عقيدة جماعة من الناس، وإلى الأمة من حيث كونها تعتقد الإسلام وتتشرع به، بصرف النظر عن (الدولة ونظام الحكم). ففي هذه الحالات يكون (دروس الإسلام)، وفي هذه الحالات يجب القتال.

وأما في مسألتنا فلا تهديد للمسلمين باعتبارهم أمة معتقدة ومتشرعة بالإسلام. ولا تهديد (لبيضة الإسلام).

فمفروض المسألة هو النظام الحاكم الذي يتولاه مسلمون على أساس نظرية سياسية وضعية غير إسلامية، ولكنه لايهدد الإسلام باعتباره عقيدة وشريعة للأمة، ولا يعارض عمل الأمة بالإسلام في عباداتها ومعاملاتها، وإن كان يسن بعض القوانين المخالفة للشريعة الإسلامية، ولكن للأمة مندوحة في عدم العمل بها (كما لو سن قانوناً يجيز السفور، أو يساوي بين الذكر والأنثى في الميراث، أو يجيز بيع الخمر وشربها) ولكنه لا يجبر المسلمين على العمل بهذه القوانين، فلا ينزع الحجاب قسراً، ولا يعارض قسمة الميراث على أساس الشرع، ولا يجبر الناس على صناعة الخمر وبيعها، ومن ثمّ فإن للأمة مندوحة في عدم العمل بهذه القوانين والالتزام بأحكام الشريعة.

فهذا النظام لا دليل على وجوب الثورة المسلحة عليه لأجل إزالته. ورواية يونس وما جرى مجراها لا تدل على مشروعية ذلك.

نعم، لا شك في أنه لا يجوز شرعاً تولي هذا النظام والرضا به والدفاع عنه، بل يجب البراءة منه وعدم التعاون معه بما يؤدّي إلى تقويته، والاقتصار على المقدار الذي يقتضيه حفظ نظام الحياة العام للمجتمع.

ويجب العمل بالأسلوب السلمي والحكمة والموعظة الحسنة على تغييره بنظام إسلامي أو غير مخالف للإسلام، أو تبديل القوانين المخالفة للإسلام فيه بقوانين مستمدة من الشريعة الإسلامية.

هذا ما يبدو أنه الموقف الشرعي من الأنظمة الحديثة (غير الإسلامية) التي يتولاها مسلمون، ولا تهدد الإسلام باعتباره عقيدة الأمة وشريعتها، ولا تهدد الأمة باعتبارها مسلمة بأي نحو من الأنحاء الثلاثة التي تقدم ذكرها للمراد من (بيضة الإسلام).

وهذا هو القسم الأول من النوع الثاني من نوعي أنظمة الحكم في عصر الغيبة.

وأما القسم الثاني فإنه يهدد الإسلام باعتباره عقيدة الأمة وشريعتها، ويهدد وجود الأمة باعتبارها مسلمة، فهو يهدد (بيضة الإسلام)، ومن ثم فلا شك في وجوب الثورة المسلحة عليه بهدف إزالته أو الحيلولة بينه وبين تنفيذ هدفه في الإسلام والأمة. ولا تتوقف مشروعية الثورة على إذن الإمام المعصوم في عصر الحضور ولا تتوقف على إذن الفقيه في عصر الغيبة، ولا يبتني وجوب الدفاع عن الإسلام في هذه الحالة على القول بثبوت الولاية العامة للفقيه في عصر الغيبة وعدمه، ولايختص وجوب الدفاع بفريق من الناس دون فريق، بل يجب على جميع القادرين من الرجال والنساء، ولا يختص الوجوب بالشعب المسلم المهدد بخطر هذا النظام، بل يجب على الأمة كلها أن تجاهد للدفاع عن الإسلام وعن الشعب المهدد في إسلامه.

وهذا هو الجهاد الدفاعي بعينه، فإنه كما يكون ضد الغزو الكافر الخارجي، فإنه يكون ضد الغزو الداخلي.

والدليل على ذلك هو رواية يونس المتقدمة وغيرها من الروايات الواردة في الجهاد الدفاعي، والاعتبار الاستحساني العقلي، لوضوح أن هذا القسم الثاني من الأنظمة يهدد الإسلام من حيث تحققه في الواقع البشري في (مشروع الأمة) وهو المسؤولية ذات الأولوية والأهمية الأولى على المسلمين.

وللفقيه العظيم الشيخ محمد حسن النجفي اجتهاد في المسألة يوافق ما قلناه، وان كنا لا نوافقه على بعضه. قال في معرض كلامه عن وجوب الجهاد:

«. . . نعم قد يمنع الوجوب، بل قد يقال بالحرمة لو أراد الكفار ملك بعض بلاد الإسلام أو جميعها في هذه الأزمنة من حيث السلطنة مع إبقاء المسلمين على إقامة شعار الإسلام وعدم تعرضهم في أحكامهم بوجه من الوجوه، ضرورة عدم جواز التغرير بالنفس من دون إذن شرعي، بل الظاهر اندراجه في النواهي عن القتال في زمن الغيبة مع الكفار في غير ما استثني، إذ هو في الحقيقة إعانة لدولة الباطل على فعلها.

«نعم، لو أراد الكفار محو الإسلام ودرس شعائره وعدم ذكره ﷺ وشريعته فلا إشكال في وجود الجهاد حينئذ ولو مع الجائر، لكن بقصد الدفع عن ذلك لا إعانة سلطان الجور. . .»[1].

ونحن لا نوافقه على حرمة الدفاع ضد الغازي الكافر، وإن كان لا يتعرض للأحكام الإسلامية ولا يهدد شعار الإسلام.

---

(١) جواهر الكلام: ٢١/ ٤٧.

الباب الخامس

مقدمة
الدفاع عن النفس

بقي الكلام في مشروعية استعمال العنف المسلح من قبل الحركات الإسلامية ضد خصومها أو ضد الأنظمة بعنوان (الدفاع عن النفس).

ففي بعض حالات استعمال العنف المسلّح تعلل بعض الحركات تصرفها بأن النظام الحاكم يقمعها أو يطاردها بالعنف المسلح، أو لأن الأحزاب العلمانية أو غير الإسلامية تواجهها بالعنف المسلح، أو لأن الحزب الإسلامي الفلاني يواجهها أو يقيد حركتها بالعنف المسلح، أو لأن هؤلاء ـ هذا أوذاك منهم ـ يحولون بينها وبين القيام بنشاط إسلامي معين بالعنف المسلح.

وهذه الدعوى صحيحة في الجملة.

ولبيان حقيقة الحال، وما نفهمه من الحكم الشرعي في المسألة، لا بد من تحديد الموضوع وبيان الحكم الأولي الثابت في قضية الدفاع عن النفس في الجملة، وصور هذه القضية، والحكم الخاص بكل منها.

تحديد الموضوع:

لا شك في أن الأدلة الشرعية الواردة في بيان أحكام الدفاع عن النفس تشمل الدفاع عن الحياة في مقابل القتل، والدفاع عن السلامة في مقابل القطع والجرح والإيلام.

ويمكن إدراج هذه المصاديق الثلاثة في عنوان واحد هو (الدفاع عن الذات).

ولكن أدلة الدفاع عن النفس اشتملت على مفردات أخرى غير (الدفاع عن الذات) وهي الدفاع عن (العرض)، والمقصود به الدفاع عن (الحرم/ النساء) والدفاع عن (المال).

وهذه أمور ليست من الذات = النفس، وإنما هي من شؤونها، ومما تتشخص به الذات = النفس في المجتمع والحياة الاجتماعية.

وبهذا الاعتبار ربما يمكن القول بتعميم النفس إلى كل ما يقوّم الوجود المعنوي والاعتباري والاجتماعي للإنسان في كل ما جعله الله تعالى حقاً للإنسان ومتَّعه به وأباحه له وأوجبه عليه. فيدخل في ذلك (حرية الإنسان واستقلال إرادته)، ومن جملة ذلك في (ممارسة عقيدته، والتعبير عنها، والدعوة إليها) كما يمكن أن يدخل في ذلك كل ما يتصل (بالكرامة والاعتبار المعنوي في المجتمع).

وقد دلَّت جملة من الروايات على كل ذلك بعنوان (المظلمة).

منها رواية عبد الله بن سنان عن الإمام الصادقعليه السلام، قال:

قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: «من قُتل دون مظلمته فهو شهيد»[1].

ومنها رواية أبي مريم عن الإمام الباقرعليه السلام، قال:

قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: «من قتل دون مظلمته فهو شهيد. ثم قال:

(١) الوسائل: ٩٢/١١ أبواب جهاد العدو/ الباب: ٤٦/ح: ٨.

يا أبا مريم هل تدري ما دون مظلمته؟ قلت: جعلت فداك، الرجل يقتل دون أهله ودون ماله وأشباه ذلك. فقال: يا أبا مريم إن من الفقه عرفان الحق»[1].

وعنوان (المظلمة) مطلق يشمل كل ما ذكرناه من الإنسان ومتعلقاته التي جعل لها الشارع حرمة خاصة، وقد أقر الإمام الباقر عليه السلام تفسير ابن مريم: «.. دون أهله، ودون ماله، وأشباه ذلك» فقوله (وأشباه ذلك) يمكن أن يراد به حياة ووجود الإنسان في عالم الاعتبار والمعنويات.

ومنها روايات نصت على النفس والأهل والمال[2].

منها مرفوعة محمد بن خالد عمن ذكره عن الرضا عليه السلام، قال:

«عن الرجل يكون في السفر ومعه جارية له فيجيء قوم يريدون أخذ جاريته، أيمنع جاريته من أن تؤخذ وإن خاف على نفسه القتل؟ قال: نعم. قلت: وكذلك إذا كانت معه امرأة؟ قال: نعم. قلت: وكذلك الأم والبنت وابنة العم والقرابة يمنعهن وإن خاف على نفسه القتل؟ قال: نعم. قلت: وكذلك المال يريدون أخذه في سفر فيمنعه وإن خاف القتل؟ قال: نعم»[3].

ومنها رواية الحسين بن أبي المعلا عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقاتل دون ماله؟ فقال عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من قتل دون ماله فهو بمنزلة الشهيد..[4] وغيرهما.

---

(١) الوسائل: ١١/٩٢ الجهاد/ أبواب جهاد العدو/ باب: ٤٦/ح: ٩.

(٢) وعن أرطأة بن حبيب الأسدي عن رجل عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «من اعتُدي عليه في صدقة ماله فقاتل فقتل فهو شهيد» الوسائل ج ١١ ص ٩٣ أبواب جهاد العدو ح ١١.

(٣) الوسائل: ١١/٩٣ الجهاد/ أبواب جهاد العدو/باب: ٤٦/ ح: ١٢.

(٤) المصدر السابق نفسه/ج ١١ ص ٩٣ ح: ١٠ و١٤. وفي عيون الأخبار عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «ومن قتل دون ماله فهو شهيد» عيون الأخبار ص ٢٦٧.

وعلى هذا فيكون المراد بـ (النفس): (الذات وما يشخصها في الحياة والمجتمع من علاقات بالأسرة والأهل والأتباع والمال، ومن اعتبارات مادية ومعنوية واعتقادية وسلوكية مشروعة).

وإن جادل أحد في سعة مفهوم النفس في هذه الروايات لما يتجاوز (الذات) ويزيد عليها، فإن عنوان (المظلمة) المتقدم عن الباقر عليه السلام مطلق لكن هذه العناوين والإضافات، وكذلك إطلاق ما ورد من الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال:

«... يبغض الله تبارك وتعالى رجلاً (إن الله يبغض الرجل ـ خ ل) يُدخل عليه في بيته فلا يقاتل»[1].

وصريح كلمات الفقهاء[2] في بيان المراد بالضرر في قاعدة (لا ضرر)[3] في شرح المراد بـ (الضرر) هو هذا المعنى، حيث قالوا إن (الظاهر من لفظ الضرر عرفاً هو النقص في ماله أو عرضه أو نفسه أو في شيء من شؤونه)[4].

فإذا تمَّ ما ذكرنا كان كل اعتداء على الإنسان في شأن من الشؤون المشخصة له ولوجوده في المجتمع اعتداء على نفسه، وكان الدفاع من قبله ضد هذا الاعتداء مشروعاً في الجملة. وأما إذا لم يتم الدليل على هذه التوسعة في مفهوم (الدفاع عن النفس) فإن كل فرد يشك في كونه

---

(١) الوسائل: ١١/ ٩٤ الجهاد/ أبواب جهاد العدو/ باب: ٤٦/ ح: ١٥ وغيره من روايات الباب المذكور.

(٢) للتوسعة راجع القواعد الفقهية للبجنوردي ج ١ ص ٢١١ وما بعدها.

(٣) حديث لا ضرر وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤ باب ١٧ من أبواب الخيار ح ٣ و٤ و٥ «.. زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث ان رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار».

(٤) القواعد الفقهية البجنوردي ج ١ ص ٢١٤، وقال صاحب القواعد ص ٢١١: «وهي عبارة من روايات كثيرة في كتب الفريقين يُروى جملة منها عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله وهي بمنزلة كبرى لكنه يطبقها صلى الله عليه وآله في موارد عديدة».

داخلاً في دلالة الأدلة ومشمولاً لها يبقى مندرجاً في الأدلة الأولية التي تنطبق على عنوانه الخاص.

ثم إن المراد من (النفس) ليس خصوص الذات الفردية على الظاهر، بل يدخل في هذا العنوان ـ إضافة إلى الذات الفردية ـ كل جماعة من الناس تجمع بين أفرادها خصوصية تجعل منها وحدة معنوية اعتبارية متميزة عن غيرها، فتشمل العنوان العائلي والعسكري ـ القَبلي، كما تشمل العناوين المنتزعة من تنظيمات المهن من قبيل النقابات والجمعيات المهنية، والعناوين المنتزعة من العقائد والأفكار التي يتعنون ويتشخص بها جماعة من الناس (وهي محل كلامنا) مثل الأحزاب والحركات الدينية وغيرها.

والأمثلة من السنة على اعتبار الشارع للمجموعات ذات الشخصية المعنوية داخل المجتمع، وترتيب الآثار على عناوينها كثيرة، فمن ذلك حلف الفضول الذي صرَّح النبيﷺ بإمضائه في الإسلام، ومن ذلك ما جرى عليه النبيﷺ من التعامل مع المجموعات العشائرية والقبلية وترتيب الآثار الشرعية إلزاماً والتزاماً على عناوينها، ومن ذلك ما جرى عليه الخلفاء في هذا الأمر من بعدهﷺ بمرأى ومشهد من الإمام عليعليه السلام، بل أنه جرى عليه في خلافته، في الحياة المدنية منه ما رواه الشريف الرضي عن عليعليه السلام في نهج البلاغة من الحلف الذي عقده بين (أهل اليمن حاضرها وباديها، وربيعة حاضرها وباديها)[(١)]، وفي الحياة العسكرية كما ظهر ذلك جلياً في التقسيمات العسكرية في معركة صفين.

(١) نهج البلاغة الشيخ محمد عبده ج ٣ ص ١٣٤ خطبة ٧٤.

الحكم الأولي في قضية الدفاع، وصور المسألة

إن الدفاع عن النفس ضد العدوان أمر مشروع بل واجب في الجملة. ولا شك في ذلك إذا توفرت الشروط المعتبرة في مشروعيته.

ولكن ليس كل ما يسمى عرفاً دفاعاً عن النفس ينطبق عليه هذا العنوان حقيقة.

وتفصيل المسألة هو أن العنف الذي يستعمل ضد حركة إسلامية يتصور على أنحاء:

الأول: أن يستعمل العنف المسلح ضدها من دون أن يصدر عنها أي عنف ضد الخصم وأي استفزاز له. ويستعمل الخصم العنف ضد الحركة الإسلامية لمجرد أنها حركة تدعو إلى الإسلام وإلى تطبيق الشريعة الإسلامية بالأسلوب السلمي والعمل التنظيمي.

الثاني: أن يستعمل العنف ضد الحركة الإسلامية لأنها تتبع في عملها أسلوباً ـ أو شكلاً من أشكال التنظيم ـ يستفز الخصم، ويتسبب في حمله على استعمال العنف ضدها.

الثالث: أن تستعمل الحركة الإسلامية أسلوب العنف المسلح في دعوتها ونشاطها، فيرد عليها الخصم بالعنف المسلح، فترد الحركة بالعنف المسلح ـ لا باعتباره أسلوباً للدعوة ـ بل باعتباره دفاعاً عن النفس.

حكم النحو الأول

أما النحو الأول فالظاهر أنه القدر المتيقن من أدلة مشروعية استعمال العنف المسلح للدفاع عن النفس، إذ أن استعمال الخصم للعنف ضد الحركة الإسلامية عدوان محض، وظلم واضح، وبغي بغير حق.

ونحن نرى مشروعية الدفاع عن النفس بالعنف في هذه الحالة ضد غير الإسلاميين من ذوي العقائد السياسية العلمانية المتسلطة بالشروط التي سيرد ذكرها. والدليل على ذلك من الكتاب الكريم ـ كما سيأتي ـ ومن السنّة ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ وسيأتي مزيد بيان له.

أشكال ودفع

وقد يقال هنا ـ بل لعله قيل ـ أنه لا يشرع للحركة الإسلامية في هذه الحالة أن تدافع عن نفسها بالعنف المسلح، بل عليها أن تدافع عن نفسها بغير ما يستلزم سفك الدماء قتلاً وجرحاً، وإتلاف الأموال.

وذلك من جهة ما ثبت في الشرع من لزوم الاحتياط الشديد في الدماء، ومن جهة ما دل على خصوص المسألة من الكتاب والسنَّة.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَىَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٨﴾﴾[١].

---

(١) سورة المائدة/ مدنية: ٥/ الآية: ٢٨.

ومن السنَّة ما ورد من قبيل: «كن عبد الله المظلوم، ولا تكن عبد الله الظالم»[1] وهو كثير.

وقد يقال انسجاماً مع هذا القول:

وإذا تعذر على الحركة الإسلامية أن تدافع عن نفسها بغير استعمال العنف المستلزم للقتل والجرح والإتلاف أو لم ينفع هذا الدفاع في الدفع، فلا يشرع استعمال العنف المسلح كذلك، لأنه ينكشف ـ بتعذر العمل من دون التعرض من الخصم للقتل والمطاردة، ومن دون جدوى الدفاع عن النفس بغير العنف ـ عدم التكليف بالعمل الإسلامي شرعاً، فتحل الحركة الإسلامية نفسها وتتوقف عن العمل.

أو يقال هنا:

إن هذا المورد يكون من موارد (التقية)، فيجب الاستمرار في العمل الإسلامي، من دون عنف ومن دون رد على العنف المسلح بمثله، على نهج التقية.

ومثال ذلك من السيرة عمل النبيﷺ والمسلمين منذ بداية البعثة النبوية إلى حين ما نسميه (مرحلة بيت الأرقم)[2].

ومثاله أيضاً سيرة أهل البيت المعصومينعليهم السلام في عملهم على حفظ الإسلام، وتصحيح تطبيقه في عهد الأمويين والعباسيين على نهج التقية.

وقد دلَّت على ذلك الروايات الواردة عنهمعليهم السلام في النهي عن (الإذاعة)[3] وهي كثيرة.

(١) في المحتاج ج ١ ص ٢٠٠ وكشف الخفاء للعجلوني ج ٢ ص ١٣٤ رقم ٢٠٢٢.

(٢) النص والاجتهاد الإمام شرف الدين ص ٣٠٢ قال: «... بيت الأرقم وهو أول بيت تكونت فيه خلايا الثورة وكان الرسولﷺ يجتمع فيه مع أصحابه سراً وهذا البيت يقع بجوار الصفا بمكة» راجع مكاتيب الرسول ج ١ ص ١٦٥.

(٣) المراد بـ (الإذاعة) هو الدعوة العلنية إلى المذهب في حال الخشية من عدوان الخصم.

منها رواية عثمان بن عيسى عن الإمام الرضاعليه السلام، قال:

«إن كان في يدك هذه شيء فإن استطعت أن لا تعلم هذه فافعل. قال: وكان عنده إنسان فتذاكروا الإذاعة، فقال: إحفظ لسانك، تعز، ولا تمكن الناس من قياد رقبتك فتذل»[1].

ومنها رواية أبي بصير عن الإمام الصادقعليه السلام، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾[2]، فقال:

«أما والله ما قتلوهم بأسيافهم، ولكن أذاعوا عليهم، وأفشوا سرهم، فقتلوا»[3].

ومنها رواية إسحاق بن عمار عن الإمام الصادقعليه السلام وتلا هذه الآية: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾[4] قال: والله مما قتلوهم بأيديهم ولا ضربوهم بأسيافهم، ولكنهم سمعوا أحاديثهم فأذاعوها، فأخذوا عليها فقتلوا، فصار قتلاً واعتداء ومعصية»[5].

ويدفع هذا الإشكال من وجهين:

الوجه الأول: إن الدفاع عن النفس ضد العدوان من الأمور التي

(١) الوسائل: ١١/٤٩٣ أبواب الأمر والنهي/ باب: ٣٤/ح: ٥. وفي الكافي مع اختلاف «... احفظ لسانك تعزّ ولا تمكن الناس من قيادك فتذل رقبتك» الكافي ج ٢ ص ١١٣ ح ٤.

(٢) سورة آل عمران/ مدنية ٣/ الآية: ١١٢.

(٣) الوسائل: ١١/٤٩٤ أبواب الأمر والنهي/ باب: ٣٤/ح: ٧.

(٤) سورة البقرة/ مدنية ٢/ الآية: ٦١.

(٥) الوسائل: الباب السابق نفسه/ ح: ١٥، وسائر الروايات الباب: ٣٤/ص: ٤٩٢ ـ ٤٩٧ (باب تحريم إذاعة الحق مع الخوف به)، ولاحظ الباب: ٢٤/ص: ٤٥٩ ـ ٤٦٧ (وجوب التقية مع الخوف إلى خروج صاحب الزمانعليه السلام) والباب: ٢٥/ص: ٤٦٧ ـ ٤٧٠ (وجوب التقية في كل ضرورة بقدرها وتحريم التقية مع عدمها)، والباب: ٣٢/ص: ٤٨٣ ـ ٤٨٥ (وجوب كتم الدين عن غير أهله مع التقية).

لا ريب في مشروعيتها، بل في وجوبها في الجملة على المعتدى عليه، بل على من يتمكن من رد الظلم والعدوان وإن لم يكن معتدى عليه.

وقد دلَّت على ذلك الآيات، والروايات، وبناء العقلاء من المتشرعة المسلمين ـ بما هم متشرعة ـ وغيرهم، وقد تقدم ذكر جملة من الروايات الظاهرة بل الصريحة في ذلك.

وقد دلت هذه الأدلة على مشروعية قتل المعتدي إذا كان مريداً للقتل، ولم يندفع عدوانه، إلا بالقتل. وهذا من بديهيات الفقه الإسلامي.

ولا فرق في ذلك بين حالات العدوان على الأفراد في غير الشأن السياسي ـ العقيدي، وبين العدوان في هذا الشأن على الأفراد أو على الجماعات أو على المجتمع السياسي.

والأدلة المشار إليها بالنسبة إلى غير الشأن السياسي ـ العقيدي أظهر وأشهر من أن تحتاج إلى ذكر وبيان، وقد تقدم ذكر جملة من الروايات في شأنه. وأما بالنسبة إلى الشأن السياسي ـ العقيدي فقد تقدم في مدخل هذا البحث ذكر الروايات الدالة عليه بعنوان (المظلمة) وغيره، ومن الكتاب الكريم قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾[1].

العدوان المحض

وقد يقال:

إن هذا لا شك فيه، ولكنه في (العدوان المحض). ويقصد بالعدوان المحض العدوان على الشخص بعنوانه الذاتي وهو كونه فلان

(١) سورة الحج/ مدنية ٢٢/الآيتان: ٣٩ ـ ٤٠.

ابن فلان، بداعي البغض المتعارف والمنافسة الدنيوية، أو بداعي سلب ماله أو طرده من مسكنه أو موطنه مثلاً. وأما إذا كان الاعتداء عليه بسبب تلبسه بعنوان من العناوين السياسية التي لها علاقة بالمنافسة على السلطة والحكم ومحاولة الاستيلاء عليه من الحاكم الفعلي، فلا يكون العدوان عليه من العدوان المحض، وإن كان المعتدى عليه محقاً في التلبس بهذا العنوان وكان مظلوماً من قبل المعتدي، إذ في هذه الحالة يقع الكلام في مشروعية تحركه السياسي العملي بهذا العنوان على نحو يقتضي ويستدعي وقوع الظلم عليه.

ومقامنا من هذا القبيل، لأن الظلم والعدوان وقعا بسبب الإقدام على عمل من شأنه أن يدفع الخصم إلى الاعتداء بالعنف المسلح. فالمتعين في هذه الحالة هو عدم التسبب في وقع الاعتداء عليه الذي لا يمكن دفعه إلاّ بالعنف المسلح المؤدي إلى القتل والجرح والإتلاف، لعدم مشروعية التسبب إلى فعل المحرم من قبل الغير على ما سيأتي تفصيله والاستدلال عليه.

وإن أبيت عن قبول هذا الاستدلال، فلا أقل من الشك في مشروعية الدعوة الإسلامية بأسلوب التنظيم الحزبي المؤدي إلى التعرض للظلم بالقتل والجرح والإتلاف والسجن وما إلى ذلك.

ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه رواية يحيى الطويل المتقدمة: «.. وأما صاحب سوط وسيف فلا» ورواية مفضل بن يزيد المتقدمة: «من تعرض لسلطان جائر فأصابته بلية لم يؤجر عليها ولم يرزق الصبر عليها» ولا شك في أن الدعوة الإسلامية في مقابل النظام (السلطان) الجائر، والحزب المنحرف إذا كانت تؤدي إلى مقابلتها بالقمع المسلح فهي من أظهر موارد (التعرض للسلطان الجائر)، وغيرها من الروايات التي تقدمت في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من قبيل روايتي الأعمش والفضل بن شاذان.

وكذلك الأخبار الكثيرة الواردة في أنه لا يجوز ولا ينبغي للمؤمن أن يدخل فيما لا يطيق، وأن الله لم يفوِّض إلى المؤمن أن يذل نفسه.

منها رواية سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«إن الله عزّ وجلّ فوَّض إلى المؤمن أموره كلها ولم يفوِّض إليه أن يذل نفسه...»[1].

ومنها رواية داود الرقي عن الإمام الصادق عليه السلام قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه. قيل له: كيف يذل نفسه؟ قال: يتعرض لما لا يطيق»[2].

ومنها رواية مفضل بن عمر، قال:

قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه، قلت: بما يذل نفسه؟ قال: لا يدخل فيما يعتذر منه»[3].

ومن الواضح أن لسان (ما لا يطيق، وما يعتذر منه، وأن يذل نفسه) لسان الحكومة على أدلة الأحكام الأولية، ومنها أدلة وجوب الأمر والنهي، وأدلة وجوب الدعوة. وعنوان عدم الإطاقة يسقط وجوب الصوم والصلاة الاختيارية. وذل النفس يسقط وجوب طلب المعيشة من بعض الوجوه والأعمال. وما نحن فيه كذلك.

وفي هذه الحالة يلاحظ في باب الأمر والنهي، وباب وجوب الدعوة على قاعدة (إن الضرورات تقدَّر بقدرها)، فلا يسقط أصل

---

(١) الوسائل: ١١/ ٤٢٤ ـ ٤٢٥/ أبواب الأمر والنهي/ الباب: ١٢ كراهة التعرض للذل/ح: ٢، وسائر روايات الباب.

(٢) الوسائل: ١١/ ٤٢٥ أبواب الأمر والنهي باب كراهة التعرض لما لا يطيق/ الباب: ١٣/ ح: ١و٢ وسائر روايات الباب.

(٣) الباب السابق نفسه ح ٢.

وجوب الدعوة، ولكن يتعين استعمال (التقية) في أسلوب الدعوة بنحو يؤمن معه عادة من التعرض للظلم والعدوان.

ونقول في دفع هذا الاعتراض:

إننا لا نعرف معنى محصلاً للتفصيل في العدوان بين كونه محضاً وغير محض. فإن العدوان تارة ينشأ من سبب عقلائي متعارف حتى عند الظالمين، وأخرى لا يكون له سبب إلّا التشهي.

فما كان له سبب متعارف بأنه استفزاز وتسبب، ويأتي الكلام عليه.

وما لم يكن له سبب إلا تشهّي الظالم فهو ظلم محض، سواء أكان سبب الظلم البغض ومجرد الانتقام الشخصي أو الاستيلاء على المال وما إلى ذلك، أو كان السبب تلبس المظلوم بعنوان سياسي مخالف لما عليه الظالم، ولم يستعمل المظلوم أي أسلوب فيه استفزاز فضلاً عن العنف، بل اتبع أسلوب (الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة).

وعلى هذا فإن الأدلة المشرعة للدفاع عن النفس تشمل مقامنا سواء أكان سبب الظلم الدواعي الشخصية والنفعية أو كان السبب تلبس المظلوم بعنوان سياسي مخالف لما عليه الظالم. فيشرع أو يجب على الحركة الإسلامية في هذه الحالة أن تدافع عن نفسها بالرد على العنف المسلح بمثله، كما قال تعالى:

﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾[1].

وأما الروايات فلا ننكر دلالتها على عدم وجوب ـ أو مشروعية ـ التعرض لما يوقع في الضرر من قبل الظالم أو غيره. ولكن محل الكلام هو مشروعية دفع ورفع الظلم إذا وقع، ولا دلالة فيها على عدم مشروعية

(١) سورة البقرة/ مدنية: ٢/الآية: ١٩٤.

ـ أو وجوب ـ دفع الظلم ورفعه بعد وقوعه، وليست في مقام البيان من هذه الجهة.

الوجه الثاني:

إن احتياط الشارع في الدماء مسلَّم به، ولكن الاحتياط إنما يكون في موارد الشبهة والشك، ومقامنا ليس من مواردها، لما عرفت من اندراجه في دلالة ما دل على مشروعية بل وجوب ردع الظالم ودفعه عن الظلم والدفاع عن النفس وحفظها من الهلاك.

على أن أدلة وجوب الاحتياط في الدماء إذا شملت صورة دفع المظلوم عن نفسه كما يدَّعي المعترض، فإنها تشمل أيضاً صورة عدم الدفع عن نفسه حيث يتعرض لسفك دمه، فتكون هذه الأدلة متعارضة مع نفسها في هذه الصورة، فلا تصلح للاستدلال بها على عدم مشروعية الدفاع، وتبقى أدلة وجوب حفظ النفس والدفاع عنها محكّمة في محل البحث.

وأما حديث: «كن عبد الله المظلوم..» فإنه وما في معناه يتضمن النهي عن كون الإنسان ظالماً، ولكنه لا ينهى عن الدفاع عن النفس إذا كان مظلوماً.

وأما آية إبنيَ فإنها تتضمن حكماً في شريعة سابقة على شريعتنا، وقد ثبت نسخ هذا الحكم بالكتاب والسنة القطعية، بالقصاص، وقتال البغاة، ورد العدوان.

الخلاصة

فتحصل أنه لا وجه للتشكيك في مشروعية الدفاع عن النفس في هذه الصورة، بل ثبت أن الدفاع عن النفس فيها مشروع بل واجب ولو باستعمال العنف المسلح (فتأمل).

شروط مشروعية الدفاع بالعنف المسلح

ولكن مشروعية استعمال العنف المسلح في هذه الحالة مشروطة بما أجملنا بيانه في ختام بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعنوان (العنف المسلح باعتبار ما يلازمه)، ونفصله هنا في ضمن أمور:

الأمر الأول

انحصار الدفاع بأسلوب العنف المسلح، فلو أمكن الدفاع بأسلوب آخر لا يؤدي إلى القتل والجرح تعيَّن ذلك. وحينئذٍ لا يكون استعمال العنف المسلح مشروعاً.

وتدل على ذلك الأدلة والقواعد العامة في الشريعة الصريحة في حرمة القتل والجرح وإتلاف الأموال المحترمة. خرج عنها ما دلَّ الدليل على مشروعيته بعنوان الحدّ والقصاص وانحصار الدفاع عن النفس بذلك. ففي حالة عدم الانحصار يبقى حكم التحريم على حاله.

كما دلَّت على ذلك أدلة مشروعية الدفاع ضد عدوان اللصوص وقطّاع الطرق، ويستفاد ذلك أيضاً من مجموع أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فجميع هذه الأدلة دلَّت على أن الرتبة الخفيفة من الدفاع إذا كانت

تحقق سلامة المستهدف بالعدوان فلا يجوز الانتقال منها إلى الرتبة الشديدة أو الابتداء بها. وقد صرحت بذلك كلمات الفقهاء. وهذا الشرط موضع وفاق بينهم على الظاهر.

الأمر الثاني

أن يكون المستهدف بالعنف المسلح الدفاعي خصوص الخصم المعتدي (الجهة المعتدية من النظام/ الحزب العلماني المنافس/ خصوص مرتكب الجرم ومروجه من مؤسسات المجتمع الأهلي.. الخ) بحيث يقع القتل والجرح ـ إذا اضطر إليهما، وانحصر الدفاع بهما ـ على خصوص المعتدي دون غيره من الناس.

فإذا علم أن الدفاع بالعنف المسلح يؤدي إلى قتل وجرح سائر الناس الذين لا علاقة لهم بالاعتداء، وهدم منازلهم وإتلاف ممتلكاتهم وتشريدهم من ديارهم ـ أو شيء من ذلك ـ (كما يلازم وقوع ذلك عادة الأعمال الحربية بالأسلحة الحديثة في المناطق السكنية).

فإن الظاهر عدم مشروعية الدفاع بالعنف المسلح في هذه الحالة، لأن أدلة حرمة دم المسلم والمعاهد وماله وعرضه حاكمة على أدلة هذا النوع من الدفاع الذي منشؤه الدعوة الإسلامية بين المسلمين، لإمكان القيام بواجب الدعوة باتباع التقية فيها بنحو لا يستلزم العدوان من الخصم المقتضي للدفاع المؤدي إلى إتلاف النفوس والأموال المحترمة.

ولو نوقش في حكومة أدلة احترام دم المسلم وماله وعرضه على أدلة مشروعية الدفاع عن النفس، حيث إن النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، ومورد الاجتماع ما إذا استلزم الدفاع سفك دم المسلم غير المعتدي.

فإن مقتضى ذلك هو التعارض بينهما، والظاهر أن الترجيح لأدلة الاحترام لأنها أقوى.

هذا مضافاً إلى أن غاية ما دل عليه الدليل هو مشروعية صد المعتدي، ولا إطلاق فيه يشمل صورة ما إذا أدى ذلك إلى الإضرار بالغير. فإذا لزم من رد العدوان الإضرار بالغير بنحو القتل والجرح والإتلاف فإنه يشك في شمول الدليل لمثل هذه الصورة، ويكون التمسك بالدليل فيها من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وهذا نظير ما تقرر في باب الإكراه والاضطرار، فلو أكره الظالم شخصاً على أن يقتل غيره المحترم الدم أو يقتله الظالم، فإن أدلة (رفع ما أكرهوا عليه)[1] لا تشمل هذه الصورة ليقال: إنه مكره على قتل الغير فيجوز له ذلك، لأن أدلة الإكراه والاضطرار امتنانية فتشملهما معاً، ولا مرجح لأحدهما على الآخر.

ولو فرض أن هذا المورد من موارد التزاحم بين التكليف بالدعوة والتكليف باحترام دم ومال وعرض المسلم والمعاهد فالظاهر أن الترجيح لدليل الاحترام، لأن التكليف بالدعوة له بدل والتكليف بالاحترام لا بدل له. وقد تقرر في باب التزاحم أن ما لا بدل له مقدَّم على ما له بدل، إذ بذلك يمكن امتثال التكليفين معاً دون العكس.

وعلى أي حال. فلو شك في المرجح فلا بد من ملاحظة الأهم منهما بحسب الحالات والاعتبارات، من كثرة القتل وقلته، ومن وجود أسلوب آخر للدعوة، ومن تأجيل الدفاع إلى وقت آخر، وغير ذلك.

(والمسألة بحاجة إلى تعمق وتأمل)؟

الأمر الثالث

أن لا يتسبب الدفاع بالعنف المسلح في إحداث فتنة وفي الإخلال بالنظام العام لحياة المجتمع، فلو علم أو غلب على الظن تسببه في شيء

(١) راجع وسائل الشيعة ج ٦ ص ١٤٤ باب ١٦ ح ٣ و٤ و٥ و٦.

منهما، فالظاهر عدم مشروعية الدفاع بهذا الأسلوب، لما علم من الشرع من وجوب سد جميع أبواب الفتنة، والإخلال بالنظام.

هذا مجمل الكلام على النحو الأول من أنحاء استعمال العنف المسلح ضد الحركة الإسلامية وردها عليه بعنوان الدفاع عن النفس.

حكم النحو الثاني

وهو أن يستعمل العنف ضد الحركة الإسلامية لأنها تتبع في عملها أسلوباً أو شكلاً من أشكال التنظيم يستفز الخصم ويتسبب في حمله على استعمال العنف ضدها.

ولبيان الحكم في ذلك وفي الدفاع عن النفس في هذه الصورة نقول: إن هنا مقامين للبحث:

المقام الأول: البحث في مشروعية استعمال الأسلوب الذي يستفز الخصم للرد بالعنف.

المقام الثاني: البحث في مشروعية الدفاع من قبل الحركة الإسلامية بالعنف المسلح ضد الخصم المستفز.

أما المقام الأول فنقول فيه:

لا شك ولا ريب في الجملة في حرمة التسبب في دفع الغير إلى ارتكاب الحرام، وعليه اتفاق الفقهاء، وقد دلَّت عليه الأدلة من الكتاب والسنَّة.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[1].

(١) سورة الأنعام/ مكيَّة ٦/ الآية: ١٠٨.

فقد أجمع المفسرون[1] على أن الله تعالى نهى المسلمين عن سبِّ آلهة الكفار، لأن الكفار يردّون بسبِّ الله تعالى وتقدس اسمه، وعلى هذا جرى بناء الفقهاء.

وقد وردت بهذا المعنى رواية مسعدة بن صدقة عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«سئل عن قول النبي صلى الله عليه وآله: إن الشرك أخفى من دبيب النمل على صفاة سوداء في ليلة ظلماء، قال: كان المؤمنون يسبون ما يعبد المشركون من دون الله، وكان المشركون يسبون ما يعبد المؤمنون، فنهى الله عن سب آلهتهم لكيلا يسب الكفار إله المؤمنين، فيكون المؤمنون قد أشركوا بالله من حيث لا يعلمون، فقال: (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله...)»[2].

ومن السنة الصحيحة عبد الرحمان بن الحجاج البجلي عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، قال:

«.. في راجلين يتسابان؟ فقال عليه السلام: وزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم» وبطريق آخر حسن: «ما لم يتعد المظلوم»[3].

وصحيحة أبي بصير عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، قال:

«إن رجلاً من بني تميم أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: أوصني، فكان فيما

(١) قال الشيخ الطبرسي في تفسير مجمع البيان ج ٤ ص ١٣٢ في تفسيره للآية «أي: لا تخرجوا من دعوة الكفار ومحاجتهم، إلى أن تسبوا تسبوا ما يقيدون، فإن ذلك ليس من الحجاج في شيء».
راجع تفسير الميزان ج ٧ ص ٣١٤ في تفسير الآية.
راجع مصباح الفقاهة للسيد الخوئي ج ١ ص ١٢٢.

(٢) الوسائل: ١١/٤٩٨ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر/ الباب: ٣٦/ح: ٣.
وتفسير علي بن إبراهيم القمي ص ٢٠١.

(٣) الوسائل: ١١/٣٢٥/ باب ٧٠ ح ١.

أوصاه أن قال: لا تسبوا الناس فتكسبوا العداوة منهم»[١].

ورواية أبي بكر الحضرمي عن الإمام الصادقعليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يفتري على الرجل من جاهلية العرب؟ قال: يضرب حداً. قلت: حداً؟ قال: نعم، إن ذلك يدخل على رسول اللهصلى الله عليه وآله»[٢].

ومرسلة ورام بن أبي فراس عن النبيصلى الله عليه وآله، وفيها:

«من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه. قالوا: يا رسول الله، وكيف يسب الرجل والديه؟ قال: يسب الرجل أباه فيسب الآخر أباه»[٣].

فتحصل مما تقدم أنه يحرم اتباع الأسلوب المؤدي إلى وقوع الخصم في الحرام بالعدوان على الحركة الإسلامية. وتتحمل الحركة الإسلامية المسؤولية وهي آثمة بسبب ما دفعت الخصم إلى الوقوع فيه من أعمال العنف ضدها.

وقد صرح بهذا أبو الصلاح الحلبي حيث قال في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

«واشترطنا عدم المفسدة لعلمنا بوجوب اجتناب ما أثر وقوع قبيح أو كان لطفاً فيه، لقبحه كالقبيح المبتدأ...»[٤].

وما نحن فيه يندرج فيما هو (لطف) يؤدي إلى وقوع القبيح ـ وهو هنا رد الخصم بالعنف ـ وبهذا الملاك ما ورد في آية النهي عن سبِّ آلهة المشركين.

---

(١) الوسائل: ج ٨ ص ٦١٠ باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن ح ٢. والبحار ج ٧٢ ص ١٦٣. والكافي ج ٢ ص ٣٦٠.

(٢) الوسائل: ٤٩٨/١١ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر/ الباب: ٣٦/ح: ٢.

(٣) تنبيه الخواطر/ ص: ٨٩ وصحيح البخاري ج ٧ ص ٦٩.

(٤) الكافي في الفقه للحلبي ص ٢٦٦.

هذا بالنسبة إلى عدم مشروعية الاستفزاز المؤدي إلى الرد من قبل الخصم.

وقد تقدم بيان منهج أهل البيت عليهم السلام في الدعوة، وأنه يقوم على الرفق والحكمة والموعظة الحسنة والتقية، وتقدم بيان أنهم منعوا من استعمال الأسلوب المؤدّي إلى استفزاز الخصم في الدعوة إلى الإسلام، وإلى النهج المذهبي، وإلى تصحيح الحكم المنحرف.

وأما المقام الثاني فنقول فيه:

إن الظاهر في هذا المقام مشروعية دفاع الحركة الإسلامية عن نفسها ضد العنف المسلح بمثله في الجملة. وكون العدوان عليها قد حصل بسبب الخطأ الذي ارتكبته باستفزاز الخصم لا يلغي مشروعية الدفاع عن النفس. وإن كانت الحركة الإسلامية آثمة بعملها الذي أدّى إلى العدوان عليها.

ولكن هل يشرع الدفاع بالعنف المسلح فوراً ضد جميع أنواع الخصم سواء أكان مسلماً أو غير مسلم، أو كان إسلامياً (حركياً) أو غير إسلامي؟

لا شك في مشروعية الدفاع بالسلاح فوراً إذا كان الخصم غير مسلم، نظاماً كان أو جماعة سياسية.

وأما إذا كان الخصم إسلامياً (حركياً) حكومة أو حزباً فلا يبعد أن هذا المقام هو مورد آية أحكام البغي: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ﴾(١) ومقتضى ذلك هو عدم مشروعية الرد القتالي فوراً، بل وجوب السعي لوقف القتال وإصلاح ذات البين، فلا يشرع الدفاع بالقتال قبل فشل مساعي الصلح. فإذا تعذر ذلك لعدم وجود طرف ثالث يسعى في الإصلاح، أو كان وفشل في مسعاه، كان الدفاع مشروعاً.

---

(١) سورة الحجرات/ مدنية ٤٩/ الآية: ٩.

وأما إذا كان الخصم مسلماً حكومة أو حزباً، ولكنه غير إسلامي (حركي)، كالأنظمة والأحزاب ذات العقائد السياسية الوضعية: فإن مقتضى كون الملاك في الوجود الاعتباري للخصم هو العقيدة الوضعية وهي غير مشروعة وغير شرعية، فلا حرمة لها ولا للمتعنون بها، هو مشروعية الدفاع بالقتال فوراً من دون توقفها على أمر آخر. ومقتضى كون الأشخاص مسلمين، وهم الذين يتعرضون للقتل والجرح، اندراج المقام في آية البغي لشمولها له بالإطلاق، فيثبت حكم الخصم الإسلامي (الحركي) هنا أيضاً، فتتوقف مشروعية الدفاع على فقد سعاة الإصلاح أو فشلهم في مسعاهم.

وهذا هو الأقوى على الأحوط.

وعلى كل حال وعلى جميع التقادير فإن مشروعية الدفاع بالعنف المسلح هنا مشروطة بالشروط الثلاثة التي تقدم ذكرها في الكلام على النحو الأول.

ولا يخفى أن اشتراط مشروعية الدفاع هنا بالشروط المذكورة من باب أولى، من جهة أن الحركة الإسلامية ـ في النحو الثاني ـ قد أوقعت نفسها بسوء اختيارها في معرض العدوان عليها، فلا يجوز أن توقع الضرر على غير الخصم بدفاعها.

حكم النحو الثالث

وهو أن تستعمل الحركة الإسلامية العنف المسلح في دعوتها ونشاطها فيرد عليها الخصم بالعنف المسلح، فترد عليه الحركة الإسلامية بالعنف المسلح لا باعتباره أسلوباً للدعوة، وإنما باعتباره دفاعاً عن النفس.

وحكمه من حيث مشروعية وعدم مشروعية استعمال العنف المسلح باعتباره أسلوباً في الدعوة قد تبين من الأبحاث السابقة، وقد عرفت منها عدم مشروعية استعمال العنف المسلح في العمل لإقامة الدولة الإسلامية

وفي الدعوى لتطبيق الشريعة الإسلامية وفي الصراع مع الأحزاب المنافسة.

وقد عرفت أيضاً مما تقدم آنفاً في بيان حكم النحو الثاني عدم مشروعية استعمال العنف المسلح هنا من جهة أخرى، وهو كونه يتسبب في إيقاع الخصم في العمل المحرم، فيحرم بهذا الملاك وبهذا العنوان.

وأما حكم الرد بالعنف المسلح باعتباره دفاعاً عن النفس، فالظاهر أن حكم استعمال العنف المسلح في هذا النحو دفاعاً عن النفس مماثل لحكمه في النحو الثاني المتقدم ذكره آنفاً في جميع الخصوصيات.

ومشروعيته مشروطة بالشروط الثلاثة التي تقدم ذكرها في بيان حكم النحو الأول كما هو الحال في النحو الثاني، ومع فقدان هذه الشروط أو بعضها لا يكون استعمال العنف المسلح بعنوان الدفاع عن النفس مشروعاً في جميع الحالات.

والله تعالى أعلم بحقائق أحكامه. وأسأله تعالى العفو والعافية، والتسديد لمعرفة الحق، والعصمة من المعصية، والتوفيق لمرضاته في طاعته وخدمة دينه الحنيف وعباده. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين وصحبه الذين اتبعوه بإحسان.

وقد وقع الفراغ من كتابة مسودة هذا البحث الأولي في ليلة الجمعة (مساء الخميس) ١٢/ جمادى الأولى سنة ١٤١١ هـ الموافق ٢٩/ تشرين الثاني/ سنة ١٩٩٠ م في منزل التهجير في تلة الخياط في بيروت الذي أعارنا إياه المرحوم محمد محمود حمود جزاه الله خيراً وتغمده برحمته الواسعة، بعد تهجيرنا منذ حوالى ثلاث سنوات من منزلنا في حارة حريك في ضاحية بيروت الجنوبية بسبب عدوان بعض المسلحين هداهم الله، المغرر بهم باسم الإسلام من قبل بعض رافعي الشعار الإسلامي.

وقد وقع الفراغ من استنساخه إلى المبيضة في منزل التهجير نفسه في ليلة الأحد (مساء السبت) ٢/ شعبان/١٤١١ هـ/ الموافق ١٦/ شباط/ ١٩٩١ م والحمد لله رب العالمين.

ملحق رقم (١)

كلمات الفقهاء في شرط عدم ترتب المفسدة والضرر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

١ ـ قال الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين (ت: ٣٨١ هـ) في كتاب (الهداية بالخير)[1] الينابيع الفقهية: ٩ (الجهاد)، ص: ١٠: «.. وقال الصادق عليه السلام: إنما يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن فيتعظ أو جاهل فيتعلم، فأما صاحب سوط أو سيف، فلا».

٢ ـ قال الشيخ المفيد محمد بن النعمان الحارثي (٣٣٦ ـ ٤١٣ هـ) في كتاب (المقنعة)[2] الينابيع الفقهية: ٩ (الجهاد)، ص: ١٤:

«.. فإذا تمكن الإنسان من إنكار المنكر بيده ولسانه، وأمن في الحال ومستقبلها من الخوف بذلك على النفس والدين والمؤمنين، وجب عليه الإنكار بالقلب واليد واللسان. وإن عجز عن ذلك، أو خاف في الحال أو المستقبل من فساد بالإنكار باليد اقتصر فيه على القلب واللسان، وإن خاف من الإنكار باللسان اقتصر على الإنكار بالقلب الذي لا يسع أحداً تركه على كل حال...

(١) الهداية بالخير ص ٥٧.

(٢) المقنعة ص ٨٠٩ ـ ٨١٠ ط. جماعة المدرسين.

«..فإن خاف الإنسان من الإنكار باليد ذلك لم يتعرض له، وإن خاف بإنكار اللسان أيضاً ما ذكرناه أمسك عن الإنكار به، واقتصر على إنكاره بالقلب».

٣ ـ قال الفقيه أبو الصلاح الحلبي (٣٧٤ ـ ٤٤٧ هـ) في كتابه (الكافي)، ص: ٢٦٥ ـ ٢٦٧:

«ومنها أن تكون فيها مفسدة...».

«واشترطنا عدم المفسدة لعلمنا بوجوب اجتناب ما أثر وقوع قبيح أو كان لطفاً فيه، لقبحه كالقبح المبتدأ، فالأمر أو النهي متى كان سبباً لوقوع قبيح من المأمور المنهي أو من غيره بالآمر الناهي (كذا) أو بغيره، يزيد على المنكر أو ينقص، لولاه لم يقع، يجب الحكم بقبحه ووجوب اجتنابه، لأنه لا يجوز عقلاً ولا سمعاً من المكلف أن يختار القبيح ليرتفع من غيره».

وقال في ص: ٢٧٣: «إن قيل: تراكم قد فصلتم بين فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين سائر الشرعيات لسقوط فرضهما بخوف أدنى ضرر، ولزوم فرض الشرعيات مع كل ضرر دون النفس، فما الوجه في ذلك؟ قيل: لا يجوز حمل الفرائض الشرعية بعض على بعض في لزوم أو سقوط، لكونها معلقة بما يعلم سبحانه للمكلف من الصلاح المختص بزمان دون زمان وشرط دون شرط وبمكلف دون مكلف، بل يجب الحكم لكل منها بحسب ما قرره الشرع. وقد علمنا بإجماع الأمة وقوف فرض الأمر والنهي على الشروط التي بيّنّاها..».

٤ ـ وقال الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ) أبو جعفر محمد بن الحسن في كتاب (النهاية)، ص: ٢٩٩ ـ ٣٠٠:

«والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجبان بالقلب واللسان واليد، إذا تمكن المكلف من ذلك، وعلم أنه لا يؤدي إلى ضرر عليه ولا على أحد من المؤمنين لا في الحال ولا في مستقبل الأوقات، أو ظن ذلك. فإن علم الضرر في ذلك إما عليه أو على غيره، إما في الحال أو في مستقبل الأوقات، أو غلب على ظنه، لم يجب عليه من هذه الأنواع إلا ما يأمن معه الضرر على كل حال».

وقال:

«فمن لم يتمكن من هذين النوعين، بأن يخاف ضرراً عليه أو على غيره، اقتصر على اعتقاد وجوب الأمر بالمعروف بالقلب، وليس عليه أكثر من ذلك».

وقال:

«.. وإن خاف الفاعل للإنكار باللسان ضرراً، اقتصر على الإنكار بالقلب، حسب ما دفعناه في المعروف سواء».

وقال في كتابه (الجمل والعقود) الينابيع الفقهية: ٩ (الجهاد)، ص: ٦٣:

«.. ولا يكون فيه مفسدة. ويدخل في هذا القسم أن لا يؤدي إلى ضرر في نفسه أو في غيره أو في ماله، لأن كل ذلك مفسدة».

٥ ـ وقال الفقيه حمزة بن عبد العزيز الديلمي الملقب بـ (سلار) ت: ٤٦٣ هـ في كتاب (المراسم)، ص: ٢٦٣:

«وما به يسقط الوجوب ينقسم، فمنه: ما لم يندب إلى تحمله، ومنه: ما ندب إلى تحمله. فما لم يندب إلى تحمله: كل ما يأتي على النفس، أو ما يجري مجرى النفس، أو مؤمن، أو مال مؤمن. وما ندب إلى تحمله: مثل السّب، وذهاب بعض ماله، فالثواب يعطى بعظم المشقة».

٦ ـ وقال الفقيه عبد العزيز بن نحرير بن البراج (٤٠٠ ـ ٤٨١ هـ) في كتاب (المهذب)، ص: ٣٤١

«... فأما وجوب ذلك (أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) على المكلف باليد واللسان فإنما يصح إذا كان متمكناً منهما، ويعلم أو يغلب في ظنه أنه لا ضرر يلحقه في ذلك ولا غيره من الناس، لا في حال الأمر والنهي ولا فيما بعد هذه الحال من مستقبل الأوقات. فإن علم أو غلب في ظنه لحوق الضرر به أو بغيره، سقط وجوب ذلك عنه باليد واللسان».

٧ ـ وقال الفقيه سعيد بن عبد الله بن الحسين الراوندي (ت: ٥٧٣ هـ) في كتاب (فقه القرآن) الينابيع الفقهية: ٩ (الجهاد)، فقه القرآن ج ١ ص ٣٥٨.

«وشرائط وجوبهما ثلاثة: أن يعلم المعروف معروفاً والمنكر منكراً، وتجويز تأثير إنكاره، ولا يكون فيه مفسدة».

٨ ـ قال الفقيه محمد بن علي بن حمزة الطوسي (من فقهاء القرن السادس الهجري) في كتاب (الوسيلة إلى نيل الفضيلة)، ص: ٢٠٧:

«.. ولا يكون فيه مفسدة من الخوف على النفس أو المال له أو لغيره.. فإن لم يقدر على شيء من ذلك أو خاف مفسدة فيه، اقتصر على القلب. وربما يعرض ما يصير أن له قبيحين، وذلك إذا أديا إلى مفسدة».

٩ ـ قال الفقيه محمد بن إدريس العجلي الحلي (٥٥٨ ـ ٥٩٨ هـ) في كتاب (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى) ج ٢ ص ٢٣:

«والنهي عن المنكر له شروط ستة.. ورابعها: أن لا يخاف على نفسه. وخامسها: أن لا يخاف على ماله. وسادسها: أن لا يكون فيه مفسدة. وإن اقتصرت على أربعة شروط كان كافياً، لأنك إذا قلت: لا يكون فيه مفسدة، دخل فيه الخوف على النفس والمال لأن ذلك كله مفسدة».

١٠ ـ وقال الفقيه علي بن أبي الفضل الحسن بن أبي المجد الحلبي في كتاب (إشارة السبق إلى معرفة الحق) ص ١٤٦، الينابيع الفقهية: ٩ (الجهاد)، ص: ١٩٨:

«.. وأن النكير لا يفضي بصاحبه إلى ضرر يدخل عليه في نفس أو مال، ولا إلى تجدد مفسدة في دين أو دنيا».

١١ ـ وقال الفقيه المحقق الحلي نجم الدين جعفر بن الحسن الهزلي (٦٠٢ ـ ٦٧٦ هـ)

أ ـ في كتاب (شرائع الإسلام) ج ١ ص ٢٥٩:

«.. في شروط النهي عن المنكر.. الرابع: أن لا يكون في الإنكار مفسدة، فلو ظن توجه الضرر إليه أو إلى ماله أو إلى أحد من المسلمين، سقط الوجوب».

ب ـ في كتاب (المختصر النافع) ص ١١٥ للمحقق الحلي:

«ولا يجب أحدهما ما لم يستكمل شروطاً أربعة: .. وألا يكون فيه مفسدة».

١٢ ـ وقال الفقيه أبو زكريا يحيى بن أحمد بن يحيى بن الحسن سعيد الهذلي (٦٠١ ـ ٦٨٩هـ) هـ) في كتاب (الجامع للشرائع) ص ٢٤٢:

«هما فرضان على الكفاية، بشرط.. ولا يؤدي إلى مفسدة، ولا يكون مفسدة من خوف على نفس أو مال له أو لغيره في الحال أو المال».

١٣ ـ وقال العلامة الحلي الحسن بن يوسف (٦٤٧ ـ ٧٢٦ هـ) في كتاب (قواعد الأحكام) ج ١ ص ٥٢٤:

«وإنما يجبان بشروط أربعة.. د: انتفاء المفسدة عن الآمر والناهي، فلو ظن ضرراً في نفسه أو ماله أو بعض المؤمنين، سقط الوجوب».

١٤ ـ وقال الشهيد الأول الفقيه شمس الدين محمد بن الشيخ جمال الدين مكي بن الشيخ شمس الدين محمد بن حامد بن أحمد المطلبي العاملي الجزيني (٧٣٤ ـ ٧٨٦ هـ) في كتاب (اللمعة الدمشقية) ص ٧٥:

«وإنما يجبان مع... والأمن من الضرر..».

ملحق رقم (٢)

كلمات الفقهاء في مسألة العنف المسلح في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

القائلون بعدم مشروعية استعمال العنف المسلح

١ ـ قال الشيخ المفيد محمد بن النعمان الحارثي (٣٣٦ ـ ٤١٣ هـ) في كتاب (المقنعة) ص ٨٠٩، الينابيع الفقهية: ٩ (الجهاد)، ص: ١٤:

«والإنكار باليد يكون بما دون القتل والجراح كما يكون بهما. وعلى الإنسان دفع المنكر بذلك في كل حال يغلب في ظنه زوال المنكر به.

«وليس له القتل والجراح إلا بإذن سلطان الزمان المنصوب لتدبير الأنام. فإن فقد الإذن بذلك لم يكن له من العمل في الإنكار إلا بما يقع بالقلب واللسان من المواعظ بتقبيح المنكر والبيان عما يستحق عليه العقاب.. وباليد ما لم يؤد العمل بها إلى سفك الدماء وما تولد من ذلك من إخافة المؤمنين على أنفسهم والفساد في الدين. فإن خاف الإنسان من الإنكار باليد ذلك لم يتعرض له، وإن خاف بإنكار اللسان أيضاً ما ذكرناه أمسك عن الإنكار به، واقتصر على إنكاره بالقلب».

٢ ـ وقال الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ) أبو جعفر محمد بن الحسن في كتاب (النهاية)، ص: ٣٠٠:

«وقد يكون الأمر بالمعروف باليد، بأن يحمل الناس على ذلك بالتأديب، والردع وقتل النفوس وضرب من الجراحات. إلا أن هذا الضرب

لا يجب فعله إلا بإذن سلطان الوقت المنصوب للرياسة، فإن فقد الإذن من جهته اقتصر على الأنواع التي ذكرناها. . . .

«وإنكار المنكر يكون بالأنواع الثلاثة التي ذكرناها. فإما باليد فهو لن يؤدب فاعله بضرب من التأديب: إما الجراح أو الألم أو الضرب. غير أن ذلك مشروط بالإذن من جهة السلطان حسب ما قدمناه، فمتى فقد الإذن من جهته اقتصر على الإنكار بالقلب واللسان».

٣ ـ وقال الفقيه حمزة بن عبد العزيز الديلمي الملقب بـ(سلار) ت: ٤٦٣ هـ/ في كتاب (المراسم)، ص: ٢٦٣:

«.. فأما القتل والجراح في الإنكار، فإلى السلطان أو من يأمره السلطان».

٤ ـ وقال الفقيه عبد العزيز بن نحرير بن البراج (٤٠٠ ـ ٤٨١ هـ) في كتاب المهذب ج ١ ص ٣٤١:

«.. وقد يكون الأمر بالمعروف باليد أيضاً على وجه آخر، وهو أن يحمل الناس بالقتل والردع والتأديب والجراح والآلام على فعله. إلا أن هذا الوجه لا يجوز للمكلف الإقدام عليه إلا بأمر الإمام العادل وإذنه له في ذلك أو من نصبه الإمام. فإن لم يأذن له الإمام أو من نصبه في ذلك فلا يجوز له فعله، ويجب عليه حينئذٍ الاقتصار على الوجه الذي قدمنا ذكره.

«وهذا الوجه أيضاً لا يجوز فعله في إنكار المنكر إلا بإذن الإمام أو من نصبه، فإن لم يحصل ذلك وجب عليه أن يقتصر على الإنكار باللسان والقلب».

٥ ـ وقال الفقيه سعد بن عبد الله بن الحسين الراوندي (ت: ٥٧٣هـ) في كتاب (فقه القرآن) الينابيع الفقهية: ٩ فقه القرآن ج ١ ص ٣٥٧ ـ ٣٥٩:

«فإن قيل: هل يجب في إنكار المنكر حمل السلاح؟

«قلنا: نعم إذا احتيج إليه بحسب الإمكان، لأنه تعالى قد أمر به، فإن لم ينجع فيه الوعظ والتخويف ولا التناول باليد وجب حمل السلاح لأن الفريضة لا تسقط مع الإمكان إلا بزوال المنكر الذي لزم به الجهاد، إلا أنه لا يجوز أن يقصد القتال إلا وغرضه إنكار المنكر.

«وأكثر أصحابنا على أن هذا النوع من إنكار المنكر لا يجوز الإقدام عليه إلا بإذن سلطان الوقت. ومن خالفنا جوز ذلك من غير الإذن مثل الدفاع عن النفس سواء».

وقال في موضع آخر:

«فإن قيل: كيف يباشر إنكار المنكر؟

«قلنا: يبتدىء بالسهل، فإن لم ينفع ترقى إلى الصعب لأن الغرض كف المنكر. قال تعالى: ﴿فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾ ثم قال: «فقاتلوا».

«فإن قيل: فمن يباشر؟

«قلنا: كل مسلم تمكن منه واختص بشرائطه».

«وقد أجمعوا أن من رأى غيره تاركاً للصلاة وجب عليه الإنكار، لأن قبحه معلوم لكل أحد. وأما الإنكار الذي بالقتال فالإمام وخلفاؤه أولى، لأنهم أعلم بالسياسة ومعهم عدتها».

٦ ـ وقال الفقيه محمد بن علي بن حمزة الطوسي (من فقهاء القرن السادس الهجري) في كتاب (الوسيلة إلى نيل الفضيلة)، ص: ٢٠٧:

«.. فإن لم ينجع ردعه وضربه إن أمكنه، فإن لم ينجع وشدد عليه ارتفع إلى التأديب وإن أدى إلى التلف، إن كان مأذوناً من جهة من له ذلك».

٧ ـ وقال الفقيه المحقق الحلي نجم الدين جعفر بن الحسن الهذلي (٦٠٢ ـ ٦٧٦ هـ):

أ ـ في كتاب (شرائع الإسلام) ج ١ ص ٢٥٩:

«ولو لم يرتفع إلا باليد، مثل الضرب وما شابهه جاز. ولو افتقر إلى الجراح أو القتل هل يجب؟ قيل: نعم، وقيل: لا، إلا بإذن الإمام، وهو الأظهر».

ب ـ في كتاب (المختصر النافع) ص ١١٥:

«.. ولو لم يرتفع إلا باليد كالضرب جاز. أما لو افتقر إلى الجراح أو القتل لم يجز إلا بإذن الإمام أو من نصبه».

٨ ـ وقال المحقق الكركي الشيخ علي بن الحسين (ت: ٩٤٠ هـ) في كتاب (جامع المقاصد) ٣/ ٤٨٨ ـ ٤٨٩، في التعليق على قول العلامة في

القواعد: «فلو افتقر إلى الجراح أو القتل ففي الوجوب مطلقاً أو بإذن الإمام، قولان»:

أحدهما: قول السيد: لا يشترط إذن الإمام. وقواه المصنف في المنتهى ج ٢ ص ٩٩٣، لأن الجرح والقتل غير مقصودين، إنما المقصود الائتمار والانزجار، وهما غير مشروطين، لوجوبهما على جميع المكلفين، وإذا لم يكن الواجب مشروطاً فكذا ما يتوقف عليه. أما القتل والجرح المقصودان بذاتهما، لا لتوقف شيء آخر عليهما فيشترطان قطعاً. وتوجه هذا الكلام ظاهر.

والثاني: الاشتراط لما يخشى من ثوران الفتنة، وهو الأصح. فعلى هذا هل يجوز للفقيه الجامع للشرائط أن يتولاه في زمان الغيبة؟ ينبغي بناؤه على جواز إقامة الحدود».

القائلون بمشروعية استعمال العنف المسلح

١ ـ السيد الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥ ـ ٤٣٦ هـ).

لم نقع له على نص في المسألة، ولكن كلام الشيخ ابن إدريس في السرائر حكى عنه ذلك ونقل ما يظهر أنه نص كلامه في مشروعية القتل والجرح من دون التوقف على إذن امام. وسيأتي كلام الشيخ ابن إدريس.

٢ ـ قال الفقيه أبو الصلاح الحلبي (٣٧٤ ـ ٤٤٧) في كتاب (الكافي) ص: ٢٦٧:

«.. فإن أثر حصول المقصود وإلا انتقل إلى اللعن والتغليظ في الزجر والتهديد، فإن أثر وإلا انتقل إلى الضرب والإيلام وإلى أن يقع الواجب ويرتفع القبيح.

«فإن غلب في الظن ابتداء عدم تأثير القول، ابتدأ بما يظن كونه مؤثراً من الفعل وما زاد عليه، حتى يحصل المقصود من وقوع الواجب وارتفاع القبيح. فإن أدى ذلك إلى فساد عضو أو تلف نفس فلا ضمان على المنكر».

٣ ـ قال الفقيه محمد بن إدريس العجلي الحلي (٥٥٨ ـ ٥٩٨ هـ) في كتاب (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي) ج ٢ ص ٢٣ ـ ٢٤:

«.. وإن لم يؤثر وجب باليد، بأن يمتنع منه ويدفع عنه، وإن أدى ذلك إلى إيلام المنكر عليه والإضرار به وإتلاف نفسه، بعد أن يكون القصد ارتفاع المنكر، وألا يقع من فاعله، ولا يقصد إيقاع الضرر به».

«وقال شيخنا أبو جعفر الطوسي في كتابه (الاقتصاد) ص ١٥٠ مكتب جامع چهل ستون: غير أن ظاهر مذهب شيوخنا الإمامية أن هذا «الضرب» في الاقتصاد من الإنكار لا يكون إلا (للأئمة) الاقتصاد أو لمن يأذن له الإمام فيه. ثم قال رحمه الله:

«وكان المرتضى (رضي الله عنه) اقتصاد يخالف في ذلك (ويجوز فعل) الاقتصاد فعل ذلك بغير إذنه، لأن ما يفعل بإذنهم يكون مقصوداً، وهذا (يخالف) اقتصاد ذلك لأنه غير مقصود، وإنما (القصد) الاقتصاد المدافعة والممانعة فإن وقع ضرر، فهو غير مقصود.

«هذا آخر كلام شيخنا أبي جعفر الطوسي في (الاقتصاد).

«وما ذهب إليه سيدنا المرتضى (رض) هو الأقوى، وبه أفتي. وقد رجع شيخنا أبو جعفر الطوسي إلى قول المرتضى في كتاب (التبيان) وقواه ونصره وضعف ما عداه. وإلى ما ذهب في الاقتصاد ذهب في النهاية».

٤ ـ وقال الفقيه أبو زكريا يحيى بن أحمد بن يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي (٦٠١ ـ ٦٨٩هـ) في كتاب (الجامع للشرائع) ص ٢٤٣:

«.. فإن لم ينجع إلا بالقتل والجراح فعل، فإن لم يتمكن فبالقلب. وقيل إذا بلغ إلى القتل والجراح لم يجز إلا بإذن الإمام، والأول أصح».

المترددون:

١ ـ قال العلامة الحلي الحسن بن يوسف (٦٤٧ ـ ٧٢٦ هـ) في كتاب (قواعد الأحكام) ج ١ ص ٥٢٥:

«.. وباليد مع الحاجة بنوع من الضرب والإهانة، فلو افتقر إلى الجراح أو القتل، ففي الوجوب مطلقاً أو بإذن الإمام؟ قولان»:

٢ ـ الفقيه الشهيد الأول شمس الدين محمد بن الشيخ جمال الدين مكي بن الشيخ شمس الدين محمد بن حامد بن أحمد المطلبي العاملي الجزيني

(٧٣٤ ـ ٧٨٦ هـ) في كتاب (اللمعة الدمشقية) ص ٧٥:

«.. ثم القول اللين، ثم الغليظ، ثم الضرب. وفي الجرح والقتل قولان»:

موقف الفقه السني

القائلون بعدم مشروعية استعمال العنف المسلح

١ ـ قال أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤هـ) في كتاب (مقالات الإسلاميين)، ص: ٤٥٢:

«واختلفوا في إنكار المنكر والأمر بالمعروف بغير السيف، فقال قائلون تغير بقلبك، فإن أمكنك فبلسانك، فإن أمكنك فبيدك. وأما السيف فلا يجوز. وقال قائلون: يجوز تغيير ذلك باللسان والقلب، فأما باليد فلا».

القائلون بمشروعية استعمال العنف المسلح

قال الإمام ابن حزم الظاهري (ت: ٤٥٦ هـ) في كتاب (الفصل: ٤/ ١٧٢ ـ ١٧٦):

«اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا خلاف من أحد منهم.. ثم اختلفوا في كيفيته».

«فذهب بعض أهل السنَّة من القدماء من الصحابة (رض) فمن بعدهم، وهو قول أحمد بن حنبل وغيره، وهو قول سعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، وابن عمر، ومحمد بن مسلمة، وغيرهم: إلى أن الغرض من ذلك إنما هو بالقلب فقط ولا بد. أو باللسان إن قدر على ذلك. ولا يكون باليد ولا بسل السيوف ووضع السلاح أصلاً. وهو قول أبي بكر بن كيسان الأصم. وبه قالت الروافض كلهم ولو قتلوا كلهم، إلا أنها لم تر ذلك إلا ما لم يخرج الناطق، فإذا خرج وجب سل السيوف حينئذٍ معه وإلا فلا».

«واقتدى أهل السنَّة في هذا بعثمان (رض) وبمن ذكرنا من الصحابة وبمن رأى العقود منهم»

إلا أن جميع القائلين بهذه المقالة من أهل السنة إنما أرادوا ذلك ما لم يكن عدلاً، فإن كان عدلاً وقام عليه فاسق وجب عندهم بلا خلاف سل

السيوف مع الإمام العدل...

... وذهبت طوائف من أهل السنَّة، وجميع المعتزلة، وجميع الخوارج والزيدية إلى أن سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يكن دفع المنكر إلا بذلك. قالوا:

فإذا كان أهل الحق في عصابة يمكنهم الدفع ولا ييأسون من الظفر ففرض عليهم ذلك. وإن كانوا في عدد لا يرجون، لقلتهم وضعفهم، بظفر كانوا في سعة من ترك التغيير باليد. وهذا قول علي بن أبي طالب (رض) وكل من معه من الصحابة... وهو الذي تدل عليه أقوال الفقهاء كأبي حنيفة، والحسن بن حي، وشريك، ومالك، والشافعي، وداوُد وأصحابهم. فإن كل ما ذكرنا إما ناطق بذلك في فتواه، أو فاعل لذلك بسل سيفه في إنكار ما رأوه منكراً...

احتجت الطائفة المذكورة أولاً بأحاديث، فيها: (أنقاتلهم يا رسول الله؟ قال: لا، ما صلوا) وفي بعضها: (إلّا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان) وفي بعضها: (وجوب الضرب ـ كذا، والظاهر: الصبر ـ وإن ضرب ظهر أحدنا وأخذ ماله). وفي بعضها: فإن خشيت أن يبهرك شعاع السيف فاطرح ثوبك على وجهك، وقل: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِۚ﴾[1]. وفي بعضها: (كن عبد الله المقتول، ولا تكن عبد الله القاتل) وبقوله تعالى: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱبۡنَيۡ ءَادَمَ بِٱلۡحَقِّ إِذۡ قَرَّبَا قُرۡبَانٗا فَتُقُبِّلَ مِنۡ أَحَدِهِمَا وَلَمۡ يُتَقَبَّلۡ مِنَ ٱلۡأٓخَرِ﴾[2] الآية:

كل هذا لا حجة لهم فيه... (وقد رد على المانعين، وأبطل ما استدلوا به، ص: ١٧٢ ـ ١٧٤) ثم قال:

وقال بعضهم: إن في القيام إباحة الحريم وسفك الدماء وأخذ الأموال وهتك الأستار وانتشار الأمر...

فقال لهم الآخرون: كلا، لا يحل لمن أمر بالمعروف ونهى عن المنكر أن يهتك حريماً، ولا أن يأخذ مالاً بغير حق، وأن لا يتعرض لمن لا يقابله،

(١) سورة المائدة/ مدنية: ٥/ الآية ٢٩.

(٢) سورة المائدة/ مدنية: ٥/ الآية ٢٧.

فإن فعل شيئاً من هذا فهو الذي فعل ما ينبغي أن يغير عليه. وأما قتله أهل المكر قلوا أو كثروا فهذا فرض عليه. وأما قتل أهل المنكر الناس، وأخذ أموالهم، وهتك حريمهم، فهذا كله من المنكر الذي يلزم الناس تغييره...

وأيضاً: فلو كان خوف ما ذكروا مانعاً من تغيير المنكر ومن الأمر بالمعروف، لكان هذا بعينه مانعاً من جهاد أهل الحرب، وهذا ما لا يقوله مسلم، وإن دعا ذلك إلى سبي النصارى نساء المسلمين وأولادهم، وأخذ أموالهم، وسفك دمائهم، وهتك حريمهم. ولا خلاف بين المسلمين في أن الجهاد واجب مع وجود هذا كله، ولا فرق بين الأمرين، وكل ذلك جهاد ودعاء إلى الكتاب والسنَّة...

«ويقال لهم: ما تقولون في سلطان جعل اليهود أصحاب أمره والنصارى جنده، وألزم المسلمين الجزية.. (ثم أخذ بالنقض على القائلين بعدم مشروعية السيف بأمثلة افتراضية لانحراف الحاكم المسلم، ثم قال):

فإن فرقوا بين شيء من ذلك تناقضوا وتحكموا بلا دليل، وهذا لا يجوز. وإن أوجبوا إنكار كل ذلك، رجعوا إلى الحق...

.. والواجب إن وقع شيء من الجور، وإن قل، أن يكلم الإمام عن ذلك ويمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء ولإقامة حد الزنى والقذف والخمر عليه، فلا سبيل إلى خلعه، وهو إمام كما كان لا يحل خلعه. فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع، وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق.. ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع».

الفهرس